

Tilburg University

Kosmopolitische perspectieven

Bodelier, R.P.C.

Publication date:
2012

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Bodelier, R. P. C. (2012). *Kosmopolitische perspectieven: Reflecties op 'Human Development' en 'Human Security'*. Celsus juridische uitgeverij.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Kosmopolitische perspectieven

Ralf Bodelier

Reflecties op

'Human Development' en 'Human Security'

Kosmopolitische perspectieven

Reflecties op 'Human Development' en 'Human Security'

Kosmopolitische perspectieven

Reflecties op 'Human Development' en 'Human Security'

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor aan Tilburg University
op gezag van de rector magnificus, prof.dr. Ph. Eijlander,
in het openbaar te verdedigen ten overstaan van een
door het college voor promoties aangewezen commissie
in zaal DZ 1 van de Universiteit op
donderdag 28 juni 2012 om 16.15 uur

door

Radulfus Pieter Christiaan Bodelier
geboren op 22 februari 1961
te Heerlen

Promotiecommissie

Promotor: prof. dr. mr. J.J.M. van Dijk
Copromotor: dr. F.T. van Peperstraten
Overige leden: prof. dr. P.B. Cliteur
prof. dr. A.J. Dietz
prof. mr. W.J.M. van Genugten
prof. mr. R.M. Letschert
prof. dr. M.E.H. van Reisen

Kosmopolitische perspectieven

*Reflecties op 'Human Development'
en 'Human Security'*

Ralf Bodelier



Kosmopolitische perspectieven

Reflecties op 'Human Development' en 'Human Security'

Ralf Bodelier

Dit boek is een uitgave van
Celsus juridische uitgeverij | Tilburg
www.celsusboeken.nl
info@celsusboeken.nl

en van
Uitgeverij Wereldpodium | Tilburg
www.uitgeverijwereldpodium.nu
uitgeverij@wereldpodium.nu

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden vernieuwvuldigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar worden gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de auteur. Hoewel aan deze uitgave de uiterste zorg is besteed, aanvaarden de auteur noch Celsus juridische uitgeverij aansprakelijkheid voor de aanwezigheid van eventuele (druk)fouten en onvolkomenheden. *No part of this book may be reproduced in any form, by print, photo print, microfilm or any other means without written permission of the publisher.*

ISBN 978-90-8863-087-3
NUR 736

© 2012 Tekst: R.P.C. Bodelier
© 2012 Vormgeving: Celsus juridische uitgeverij
Omslagontwerp: Sander Neijns
Lay out binnenwerk: Adrian van den Eerenbeemt

Quaevis terra patria

Heel de wereld is mijn vaderland (Erasmus)

KOSMOPOLITISCHE PERSPECTIEVEN

Inhoudsopgave

I	Mondialisering en het onrustige geweten	1
1	Inleiding	3
2	Clervaux: het grote verhaal van The Family of Man	23
3	Ndirande: de kleine verhalen van Grace Phiri	35
4	<i>Voices of the poor</i> en het kwaad	57
5	Intellectuelen en hun onrustige geweten	73
6	Het onrustige geweten en het essay	83
7	Het essay en het kleine verhaal	93
II	Mondialisering en ruimte voor het denken	99
8	Het kosmopolitisme van de kosmopolieten	101
9	Diogenes van Sinope. De kosmopoliet als hond	107
10	Marcus Aurelius. Kosmopoliet in contemplatie	125
11	Immanuel Kant. Kosmopoliet in Königsberg	151
12	Emmanuel Levinas, Kosmopoliet door de ander	197
13	Amartya Sen. Kosmopoliet in debat	237
14	Coördinaten voor een kosmopolitisch denken	277

III	Mondialisering en ruimte voor emoties	301
	15 Sociale emoties als oplevingen van denken	303
	16 Observaties rondom angst en bezorgdheid	323
	17 Een tijd van angst	349
	18 Observaties rondom medeleven en zorg	377
	19 Een tijd van medeleven	395
IV	Mondialisering, ontwikkeling en veiligheid	409
	20 Vrij van armoede. Over Menselijke Ontwikkeling	411
	21 Vrij van angst. Over Menselijke Veiligheid	425
	22 Aan 'hun schuld' en 'onze schuld' voorbij	431
	23 Human Development en mondiale zorg	451
	24 Human Security en mondiale bezorgdheid	483
	25 Kosmopolitisch en politiek denken	511
	26 Waardigheid, een open concept	527
	Epiloog	539
	27 Over de gevaren van een radicaal kosmopolitisme	541
	Summary	565
	Tot slot. Enkele persoonlijke micrologieën	577
	Literatuur, in gedrukte media	581

DEEL I

Mondialisering en het onrustige geweten

KOSMOPOLITISCHE PERSPECTIEVEN

1 Inleiding

Maar amper onderkend in de jaren na de Val van de Muur in 1989, maar in het volle licht sinds de aanslagen van 11 september 2001 en de tsunami in 2004, groeit in Europa en de Verenigde Staten de aandacht voor 'het mondiale'. Steeds meer verschijnselen worden begrepen in een grensoverschrijdende context. Wereldwijde technologische, politieke en culturele processen blijken in groeiende mate met elkaar samen te hangen. Gebeurtenissen elders ter wereld zijn steeds minder los te zien van ons eigen leven en raken ons vaker direct. De mondiale financiële crisis in 2008, aangezwengeld door de val van twee Amerikaanse hypotheekbanken, maakte meer dan duidelijk hoe zeer ook de wereldwijde economieën zijn verweven.

Mondialiseringsoptimisme en -pessimisme

De wereld wordt met de dag platter, meent Thomas Friedman.¹ De aarde verandert in een mondiale marktplaats, waarin individuen, bedrijven en overheden wereldwijd contacten leggen, elkaar van informatie voorzien, met elkaar concurreren en elkaar proberen te begrijpen. Dat is mondialisering, dan wel globalisering, *Globalizacija*, *Mondialisation*, **היצזילברוג**, of *Глобализация*.

Voor Friedman kunnen we de start van de huidige mondialiseringsronde het best situeren halverwege de Val van de Muur en de introductie van de internetbrowser Netscape (in 1995), waarmee het internet voor in principe voor iedereen toegankelijk werd. Friedman meent bovendien dat we de mondialisering overwegend positief moeten beoordelen. Want contacten tussen mensen, georganiseerd via de markt, dempen animositeiten die mogelijk uitlopen op geweld. Bovendien maakt een toenemend aantal mondiale contacten ook wereldwijd politiek activisme en sociaal ondernemerschap mogelijk.

Feitelijk is Friedmans schets van de mondialisering een voortzetting van het in 1939 door Norbert Elias beschreven Europese beschavingsproces.² Elias schildert hoe de groeiende onderlinge afhankelijkheid van mensen wel móest leiden tot een steeds fijnmaziger systeem van omgangsregels.

1 Thomas L. Friedman, *The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century*, New York: Penguin 2003.

2 Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969.

En Friedman lijkt hem hierin te volgen. Ook in een geciviliseerde wereld-samenleving maakt externe dwang geleidelijk plaats voor zelfbeheersing, neemt de bereidheid tot het gebruik van geweld af³ en zijn wereldburgers steeds meer in staat om zich in anderen te verplaatsen.⁴

Friedmans observaties krijgen steun van de Israëlische socioloog Nathan Sznajder.⁵ Volgens Sznajder is de mondiale markt in staat om een in politiek opzicht indrukwekkende groep mensen ervan te overtuigen dat wreedheid en geweld kunnen worden ingetoomd. Belangrijker nog: de mondiale markt verschaft ons ook de middelen om dit verlangen kracht bij te zetten. De kapitalistische structuur kleurt de moderne mondialisering en onze 'kringen van inlevingsvermogen' breiden zich uit. De markt trekt mensen uit alle delen van de wereld in onze *circles of empathy*.⁶

Bij Friedman en Sznajder verschijnt mondialisering als een kracht ten goede. En dan vooral voor wie arm en onveilig is. Het alsmaar platter worden van de wereld maakt een ongekeerde potentie vrij waarbinnen de levens van mensen kunnen verbeteren. Mondialisering verminderde al kinderarbeid en analfabetisme, verbeterde de positie van vrouwen en leidde tot een versteviging van lokale culturen en de verbreiding van democratie.⁷

Niet iedereen deelt dit mondialiseringsoptimisme. Een krachtig tegengeluid komt onder meer van 'anders-globalisten' als publiciste Naomi Klein en econoom en Nobelprijswinnaar Joseph Stiglitz. Zij wijzen erop

3 Steven Pinker. *The Better Angels of Nature. Why Violence Has Declined*. New York: Viking 2011.

4 Naar mijn weten zijn de sociologische implicaties van Friedmans publicaties nooit expliciet in verband gebracht met de sociologische theorieën van Norbert Elias. Hoewel Elias het beschavingsproces beschreef binnen de grenzen van natiestaten, kan zijn 'figuratiesociologie' ook vruchtbaar worden gemaakt voor de analyse van de mondialisering. Friedman lijkt Elias' stelling te onderschrijven dat het mondialiseringsproces niet valt terug te voeren op particuliere intenties (van personen, bedrijven of landen) en evenmin doelbewust kan worden omgebogen. 'Den Prozeß der Zivilisation wird blind in Gang gesetzt und in Gang gehalten durch die Eigendynamik eines Beziehungsgeflechts' (Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, deel II, p. 317). Het belangrijkste verschil tussen Friedman en Elias is, zeer opmerkelijk, hun visie op de toekomst. Die van Friedman is onversneden optimistisch. Het mondialiseringsproces schijnt in zijn ogen onomkeerbaar. Wereldwijd vormen mensen steeds ruimere figuraties en het daarmee verweven beschavingsproces is dan ook onvermijdelijk. Op de drempel van de Tweede Wereldoorlog is de Joods-Duitse Elias beduidend sceptischer. Het civilisatieproces kan ook stokken en zelfs teruggedraaien. Daarmee opent hij expliciet de mogelijkheid van een de-civilisatieproces. En dat is meer dan een theoretische exercitie. Later beschrijft Elias de gruwelen van de Tweede Wereldoorlog als een 'Entzivilisierungsschub der Hitlerrepoche'. Bovendien is er geen enkele garantie dat dergelijke *Entzivilisierungsschübe* niet opnieuw zullen voorkomen. Annette Treibel e.a., *Zivilisationstheorie in der Bilanz: Beiträge zum 100. Geburtstag von Norbert Elias*, Opladen: Leske & Budrich 2000, p. 78.

5 Nathan Sznajder, *The compassionate temperament: care and cruelty in modern society*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers 2001.

6 Daniel Levy & Nathan Sznajder, 'The institutionalization of cosmopolitan morality: the Holocaust and human rights', *Journal of Human Rights*, vol. 3, no. 2, June 2004, p. 143-157.

7 Jagdish N. Bhagwati, *In Defense of Globalization*, Oxford: Oxford University Press 2004.

dat de mondialisering inderdaad een feit is, maar dat zij in termen van rechtvaardigheid nog lang niet ‘werkt’. Het wereldwijde handelsregime is oneerlijk en belemmert de ontwikkeling van arme landen, stelt Stiglitz. En het wereldwijde financiële systeem is onstabiel en leidt tot crises. De schuldenlast van arme – en veel rijke – landen neemt toe, mondiale bepalingen over intellectueel eigendom beletten arme landen om aan goedkope medicijnen te komen, terwijl ontwikkelingshulp deze landen eerder in hun ontwikkeling afremt dan stimuleert. Sterker nog, op sommige terreinen, vooral in de verhouding tussen rijk en arm, wordt de wereld zelfs minder plat dan hij was vóór 1989.⁸

Meer dan een miljard extreem arme en onveilige mensen

Het brandpunt van dit boek is de westerse omgang met wat ik beschouw als het grootste probleem van deze tijd: het feit dat, na twee decennia mondialisering, een aanzienlijk deel van de wereldbevolking nog altijd leeft in grote armoede en onveiligheid.⁹ Dat is een persoonlijke stellingname, zij het gebaseerd op het gegeven dat extreme armoede en onveiligheid ook vandaag honderdduizenden mensen voortijdig uit het leven wegrukt, iets wat andere belangrijke problemen, van klimaatverandering tot oorlog, bij lange niet lukt.

Meer dan twintig jaar na ‘89 telt de wereld meer dan een miljard mensen die leven in absolute armoede. In termen van de Wereldbank wil dat zeggen dat zij van minder moeten rondkomen dan \$1,25 per dag. Dat betekent dat bijna één op de zes wereldburgers extreem arm is.¹⁰

8 Joseph E. Stiglitz, *Making globalization work*, New York/London: W.W. Norton 2006, p. 57.

9 Twintig jaar na ‘89, twintig jaar mondialisering, moeten we niet beschouwen als ‘uniek’ of als ‘westers’. Mondialisering is in feite zo oud als de mensheid, en wordt gekenmerkt door het constante uitbreiden van de menselijke activiteit buiten de bestaande grenzen van het dorp, de regio of de staat. Deze activiteiten vonden en vinden wereldwijd plaats. Bijvoorbeeld in India. Amartya Sen wijst er in zijn boek *The Argumentative Indian* op dat ‘India’s recent achievements in science and technology (including information technology) or in World literature, or in international business, have all involved a good deal of global interaction. (...) These interactions are not unprecedented in Indian history.’ En: ‘Ideas as well as people have moved across India’s borders over thousands of years, enriching India as well as the rest of the World.’ Amartya Sen, *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*, New York: Picador 2005, p. 84-86.

10 In 2005 moeten 1,4 miljard mensen rondkomen van \$1.25 per dag. In 1981 waren dat nog 1,9 miljard. In 2010 gaat het om 1,1 miljard mensen. Zie de cijfers van de Wereldbank, web.world-bank.org (geraadpleegd 12 mei 2010). Dat zijn nog steeds één op de zes wereldburgers, en dat is bovendien een minimale schatting, gebaseerd op een specifiek criterium geformuleerd door de Wereldbank. Want niet alleen leven van minder dan \$1,25 betekent dat je extreem arm bent, wanneer je leeft van minder dan \$2 ben je dat ook. En zouden we die maatstaf hanteren dan ligt het aantal armen beduidend hoger. Thomas Pogge, een van de weinige intellectuelen die honger en armoede tot de kern van zijn denken maakt, stelt dat de helft van de wereldbevolking in onacceptabele omstandigheden leeft. Pogge hekelt de berekening van de Wereldbank. Hij verdenkt de Bank ervan de cijfers moedwillig te manipuleren om haar eigen inzet als grootste

Na twintig jaar mondialisering heeft één op de zes wereldburgers niet voldoende voedsel ter beschikking. Een op de zes is te hongerig om een gezond en actief leven te leiden.¹¹ Terecht noemen de Verenigde Naties honger en ondervoeding het belangrijkste gezondheidsrisico ter wereld. Het is een groter risico dan aids, malaria en tbc samen. Honger maakt mensen kwetsbaar voor infectieziekten, voor gebrekkige ontwikkeling van hun mentale en fysieke conditie, voor verlies aan arbeidsproductiviteit en voor een vroegtijdige dood. Wie hongerig is, verliest zijn vrijheid en zijn waardigheid.¹² Extreme armoede is voor velen niet alleen honger, maar ook het gebrek aan een regendichte woning en toegang tot fatsoenlijke gezondheidszorg. Extreme armoede is gebrek aan onderwijs, gebrek aan geletterdheid, gebrek aan toegang tot rechten, gebrek aan werk, gebrek aan een toekomst voor de kinderen. Extreme armoede is leven bij de dag, omdat het niet zeker is dat er morgen weer een dag is. Extreme armoede is machteloosheid en overgeleverd zijn. Extreme armoede betekent uitsluiting van het menselijk bestaan.

Bovendien leven na twintig jaar mondialisering rond de 1,2 miljard mensen in landen die zuchten onder geweld. In 2010 spelen zich in 24 landen gewelddadige politieke conflicten af, al heerst maar in zeven landen formeel oorlog. Dat is één oorlog in Latijns-Amerika (Colombia), twee oorlogen in Afrika (Oeganda en Congo), en vier oorlogen in Azië (India, Nepal, Afghanistan en Irak).¹³ Na twintig jaar mondialisering ervaren echter niet alleen mensen in oorlogsgebieden zich onveilig. Ook honderden miljoenen buiten deze oorlogsgebieden weten zich doorlo-

ontwikkelingsorganisatie te legitimeren. Thomas Pogge, *Politics as Usual. What lies behind the pro-poor rhetoric*, Cambridge: Polity Press 2010, p. 11-12 en p. 75-90. Zie verder Deel IV van dit proefschrift.

- 11 Zie de cijfers van het Wereldvoedselprogramma van de VN, wfp.org/hunger/stats (geraadpleegd 5 mei 2010).
- 12 Het halveren van het aantal mensen met honger, is een subdoel van het eerste en belangrijkste Millenniumdoel van de Verenigde Naties. Tot halverwege de jaren '90 nam het aantal hongerigen snel af. Sindsdien kruipen de cijfers weer langzaam omhoog, zie: wfp.org/hunger/stats (geraadpleegd 10 maart 2010).
- 13 'A total of 365 political conflicts was counted in 2009. Among those were seven wars and 24 severe crises, amounting to 31 conflicts fought out with the use of massive violence. Sporadic violent incidents occurred in 112 conflicts, which were therefore classified as crises. Nevertheless, the majority of all conflicts were conducted non-violently, with 108 cases being classified as latent and 114 as manifest conflicts.' Zie: *Conflict Barometer 2009*, Heidelberg Institute on International Conflict Research / University of Heidelberg (geraadpleegd 15 oktober 2009). Zie ook: hiik.de/en/konfliktbarometer/pdf/ConflictBarometer_2009.pdf (geraadpleegd 12 mei 2010). Niet alleen de afname van conflicten sinds eind jaren '40 is enorm. Ook het aantal oorlogsdoden is fors gedaald. In de jaren ná de Tweede Wereldoorlog stierven jaarlijks dertig keer meer mensen als gevolg van politiek geweld dan vandaag. Terwijl de teller in 2005 op 17.400 'gerapporteerde' doden stond, tikte hij in 1946 nog tegen de 300.000. In 1950 eiste het gemiddelde gewapende conflict nog 33.000 doden, in 2007 waren dat er minder dan 1000. Zie ook: humansecurityreport.info.

pend onbeschermd tegen ziekte en misdaad, tegen honger en diefstal, tegen fysiek geweld en natuurrampen, tegen geweld van mannen jegens vrouwen, tegen het geweld van de politie jegens de burgers.¹⁴

Human Development en Human Security

Tegen de achtergrond van de groeiende mondialisering en betrokkenheid op elkaar formuleren landen gezamenlijk doelstellingen om de armoede en onveiligheid uit te bannen.

Rond 1990 ontwikkelen westerse landen het concept *Human Development*, ‘menselijke ontwikkeling’. Aanvankelijk krijgt dat concept haar beslag in jaarlijkse door de Verenigde Naties uitgegeven *Human Development Reports*. Daarin wordt nauwkeurig de voor- en achteruitgang op het terrein van menselijke ontwikkeling bijgehouden.

In 2000, wordt het Human Development-concept vertaald in acht concrete ontwikkelingsdoelen, de *Millennium Development Goals*. In september van dat jaar scharen de regeringsleiders van 189 landen zich achter deze millenniumdoelstellingen. Zij verbinden zich aan de afspraak om de menselijke ontwikkeling krachtig te bevorderen door wereldwijd de extreme armoede terug te dringen. Aan de meeste Millenniumdoelen zijn zowel een einddatum verbonden (soms 2010, meestal 2015) als prestatie-indicatoren (bijvoorbeeld het met twee derde terugdringen van de sterfte van kinderen jonger dan vijf jaar). De prestaties op alle terreinen worden gemeten ten opzichte van de situatie in 1990.

Rond 1995 ontwikkelen westerse landen een tweede concept, nu gericht op *Human Security*, ‘menselijke veiligheid’. Dit is de agenda waarmee de rijke landen zowel de veiligheid van hun eigen burgers als die van burgers in notoir onveilige landen proberen te verbeteren. Anders dan Human Development is het Human Security-concept echter nooit vertaald in concrete doelstellingen. Niet alleen ontbreken ‘*Millennium Security Goals*’, met einddata of prestatie-indicatoren, al evenmin kan Human Security leunen op jaarlijkse ‘*Human Security Reports*’ vergelijkbaar met de *Human Development Reports*.¹⁵ Anders dan Human Development is het concept Human Security nooit doorgedrongen tot het publieke debat. Het grootste verschil, en waarschijnlijk het grootste gemis van Human Security, is dat er vrijwel geen overeenstemming bestaat over de definitie.¹⁶

14 Deepa Narayan, Ray Patel et al., *Voices of the Poor. Can Anyone Hear us?*, New York: World Bank 2000.

15 Het *Human Security Report Project* van de Canadese Simon Fraser University verschaft weliswaar een schat aan informatie over menselijke veiligheid, maar wordt niet door iedereen als normgevend geaccepteerd. Dat ligt overigens niet aan de kwaliteit van dit project, maar aan de forse verdeeldheid onder Human Security-experts hoe Human Security moet worden gedefinieerd.

16 Hoewel alle pleitbezorgers van Human Security het erover eens zijn dat het programma zich

Dat wil niet zeggen dat de kracht van het Human Security-concept verwaarloosbaar is. Integendeel, zo betogen haar pleitbezorgers. Zij wijzen op besluiten van een VN-conferentie in september 2005 waarin wereldleiders zich schaarden achter de norm *'Responsibility to Protect'*, R2P.¹⁷ In dit leerstuk uit de stal van Human Security is vastgelegd dat nationale soevereiniteit niet langer een privilege van landen is. Zij hangt af van de verantwoordelijkheid die landen nemen voor de veiligheid van hun burgers. Neemt de staat deze verantwoordelijkheid niet, of bedreigt hij zélf de veiligheid van zijn burgers, bijvoorbeeld door het uitvoeren van een massamoord, dan neemt de internationale gemeenschap de verantwoordelijkheid over.¹⁸ Dat gebeurde in het voorjaar en de zomer van 2011 onder meer in Libië, waar de internationale gemeenschap opkwam voor Libische opstandelingen die door de Libische dictator Ghadaffi een bloedbad in het vooruitzicht werd gesteld.¹⁹

Dergelijke internationale normen, maar ook de oprichting van het *International Criminal Court* in Den Haag in 2002, het Verdrag van Ottawa uit 1999 (gericht op het terugdringen van het gebruik van landmijnen) en het ingrijpen van de NAVO in Libië in 2011, reflecteren de grondgedachte van Human Security dat de veiligheid van gewone mensen moet worden gegarandeerd. Mensen hebben recht op bescherming tegen al wat hun leven bedreigt. Tegen criminaliteit, tegen gewapende conflicten of tegen machtsmisbruik van overheden. Maar ook, volgens aanhangers van een brede definitie van het concept, tegen de teloorgang van hun leefomgeving, tegen honger, tegen extreme armoede of tegen natuurrampen. Daarmee overlapt het Human Security-programma voor een belangrijk deel met het Human Development-concept.²⁰

moet richten op de bescherming van individuele mensen (in plaats van staten of groepen) is er geen consensus over de vraag tegen welke vormen van onveiligheid individuen moeten worden beschermd. Zo verdedigt het Human Security Report Project een 'smal' Human Security-concept dat zich louter richt op geweld tegen individuen. De Verenigde Naties daarentegen verdedigen een 'breed' concept dat zich behalve op geweld tegen individuen ook richt op honger, ziekte en natuurrampen.

17 Zie voor de specifieke bepalingen van *Responsibility to Protect* de '2005 World Summit Outcome' op: who.int/hiv/universalaccess2010/worldsummit.pdf (geraadpleegd 15 juli 2010).

18 Zie voor recente ontwikkelingen in het R2P-concept: responsibilitytoprotect.org (geraadpleegd 15 juli 2010).

19 Al is het maar de vraag of de norm *'Responsibility to protect'* het alleenrecht mag claimen op de succesvolle acties van de NAVO boven Libië. Josef Joffe zet relativerende kanttekeningen. In: Josef Joffe, 'The Libyan War Was a Success. But It Won't Be a Model For Other Wars', *The New Republic* 24 augustus 2011.

20 Shahrbanou Tadjbakhsh & Anuradha M. Chenoy, *Human Security. Concepts and Implications*, New York: Routledge 2007, p. 23.

Mondialisering en denken

Human Development en Human Security zijn twee programma's die kunnen worden omschreven als 'kosmopolitisch'. Wat kosmopolitisme is, zal pas in de loop van dit boek aan het licht worden gebracht. Al is er geen reden om te verzwijgen dat de term is afgeleid van de Griekse termen Kosmos *Κόσμος* (het universum) en *Polis, Πόλις* (stad). Een kosmopoliet is een wereldburger. En wat een burger tot een wereldburger maakt, wordt door Immanuel Kant in 1796 als volgt onder woorden gebracht: 'Het is nu, met de toename van de (engere of ruimere) gemeenschap onder de volkeren van de aarde, zo ver gekomen dat de schending van het recht op één plaats op de aarde, overal wordt gevoeld'.²¹

En dat gevoel voor de schending van mensenrechten wereldwijd, is sinds Kant alleen nog maar toegenomen, inclusief het gevoel dat deze rechten niet mógen worden geschonden. Was het rond 1850 nog een aardig gezelschapsspel om te vragen of een burger van Parijs met een hoofdknik een Mandarijn in China zou mogen vermoorden om er zelf voordeel uit te trekken, vandaag zal vrijwel iedereen deze vraag ontkennend beantwoorden.²² De Canadese journalist en filosoof Michael Ignatieff constateert inmiddels een 'beleden en beoefend ethisch universalisme, dat zich in het bijzonder uit in een gemeenschappelijke mensenrechtencultuur'.²³

Ook al is Kants ethisch-filosofische definitie van het kosmopolitisme er maar een uit vele, voor mijn begrip van Human Development en Human Security, is zijn definitie in elk geval van belang. Intellectuelen die het kosmopolitisme op voorhand definiëren in ethisch-filosofische zin, verdedigen waarschijnlijk dat het voorkomen of ongedaan maken van de schending van de rechten van mensen, waar ter wereld deze zich ook bevinden, een hoger belang vertegenwoordigt dan de voordelen van specifieke individuen, een specifieke groep of een specifiek land.²⁴

21 Immanuel Kant, *Naar de eeuwige vrede*, Amsterdam: Boom 200, p. 77.

22 Honoré de Balzac, *Le Père Goriot*, Paris 1856, p. 162.

23 Michael Ignatieff, *Etnische conflicten en het moderne geweten*, Amsterdam: Contact 1998, p. 45. Zie ook: Susan Neiman, *Morele Helderheid. Goed en Kwaad in de 21e eeuw*, Amsterdam: Ambo 2008, p. 12.

24 Deze definitie van kosmopolitisme is er één uit vele. Zo onderscheidde de Australische filosoof Stan van Hooft tijdens een lezing in Nijmegen (CIDIN) op 25 mei 2010 drie vormen van kosmopolitisme: *Lifestyle cosmopolitanism*, *political cosmopolitanism* and *ethical cosmopolitanism*. Mijn definitie valt volgens Van Hooft onder 'ethisch kosmopolitisme'. 'The first alludes to recreational and consumption practices in the West that embrace the cultural products of exotic places and peoples. The second refers to proposals and programs that seek to reform global political institutions such as the UN and the World Bank so that they become more responsive to the human rights of individuals around the world rather than to the national interests of member countries. The third described the attitudes and commitments of cosmopolitans around the world as they reject nationalism, promote human rights, seek global justice and pursue world peace.' Zie o.a. Stan van Hooft, *Cosmopolitanism: A Philosophy for Global Ethics*, Durham: Acumen 2009.

Dit gedeelde uitgangspunt lijkt het kosmopolitisme tot de natuurlijke tegenpool te maken van radicaal nationalisme, regionalisme of lokalisme, voorsnóg samengevat als *chauvinisme*.²⁵ Want terwijl kosmopolieten, wereldburgers, zowel rekening wensen te houden met de belangen van mensen binnen en buiten hun eigen groep of land, stellen chauvinisten ronduit het belang voorop van die eigen gemeenschap, de eigen regio of dat eigen land.

De kosmopoliet probeert uit te vinden wat het beste is voor ‘alle’ mensen, waar ter wereld deze ook mogen wonen. Voor hem gaat het belang van de wereldgemeenschap vóór op het specifieke belang van de eigen, nationaal of regionaal, bepaalde gemeenschap. Deze maakt immers deel uit van de wereldgemeenschap en deelt zo in de voordelen van het grote geheel. In zijn zoektocht wat het beste is voor iedereen, zal de kosmopoliet, anders dan de chauvinist, dan ook enige afstand houden tot zijn eigen land. Niet omdat het eigen land hem niet ter harte gaat, maar omdat zijn engagement niet ten koste mag gaan van mensen buiten de landsgrenzen. Het moet ten goede komen aan alle mensen, inclusief de mensen in zijn eigen omgeving.²⁶

Het is overigens aannemelijk dat ook kosmopolieten, net als nationalisten en zelfs chauvinisten, de eerste verantwoordelijkheid van de mens leggen bij de zorg voor zichzelf en voor zijn eigen naasten, gevolgd door de verantwoordelijkheid voor de eigen stad of het eigen land. Het verschil zou in dat geval zijn, dat de verantwoordelijkheid van de chauvinist maar amper verder reikt dan deze ‘eigen’ mensen en zelfs ten koste mag gaan van mensen die daar niet toe behoren.²⁷

Mondialisering en emoties

Doorgaans wordt de dynamiek van de mondialisering, en dan met name de vraag of, hoe en wanneer de mondialisering onze levensomstandigheden verandert, vooral door economen in kaart gebracht. Daarbij

25 Martha C. Nussbaum, *For love of country?*, Boston: Beacon Press 1996, Introduction X. Waar Nussbaum spreekt over nationalisme, spreek ik over chauvinisme, in Engelstalige Wikipedia aangeduid als ‘an exaggerated, bellicose patriotism and a belief in national superiority and glory. By extension it has come to include an extreme and unreasoning partisanship on behalf of any group to which one belongs, especially when the partisanship includes malice and hatred towards rival groups.’ Zie: en.wikipedia.org/wiki/Chauvinism (geraadpleegd 9 januari 2011).

26 Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism. Ethics in a World of strangers*, London: W.W. Norton 2006.

27 Dat chauvinisme wel, maar bijvoorbeeld nationalisme niet deze betekenis hoeft te dragen, beschreef Emile Durkheim die aan het einde van de 19^e eeuw hoopte op een ‘wereldpatriottisme’. In een mengvorm van nationalisme en kosmopolitisme koesteren samenlevingen wel degelijk gevoelens van trots, ‘maar niet door de grootste of de rijkste te zijn, maar door de meest rechtvaardige en de best georganiseerde te zijn, of de meest ethische grondwet te bezitten’. Geciteerd in: Robert Fine, *Cosmopolitanism*, London: Routledge 2007, Preface IX.

domineren cijfers, data en statistieken. Het zijn cijfers, data en statistieken die Thomas Friedman tot zijn stelling brengt dat de wereld met de dag platter wordt. Maar het mondialiseringsproces heeft ook minder grijpbare aspecten. Dimensies die in economische modellen noch in kosmopolitische ideeën zijn te vangen. Dit is de emotionele dimensie van het verschijnsel. En het is dezelfde Thomas Friedman die in *The Lexus and the Olive Tree*²⁸ aandacht vraagt voor deze fluide kant van de mondialisering. De *Lexus*, geproduceerd in het Japanse Toyota City en hevig begeerd van Manilla tot Seattle, belichaamt de snelle, harde kant van de mondialisering. Deze *Lexus* staat *pars pro toto* voor losgezongen materie, tempo en ontworteling. Hij behoort tot de wereld van geld, technologie, *fast food*, vooruitgang en voorspoed.

Tegelijkertijd staat de oude, knoestige olijfbloom voor de trage, kwetsbare onderbuik van mondialisering. De olijfbloom levert niet alleen vruchten, hij geeft ook kleur aan het landschap, laat vogels nestelen en biedt families schaduw op een warme zomerdag. Bomen staan voor traditie, voor gemeenschap, voor familiebanden en religie. Ze verbinden het verleden met de toekomst. Ze houden herinneringen vast.

Maar de *Lexus* zet de olijfbloom onder druk. De emotie lijkt het af te leggen tegen de vernieuwing. Het dorp maakt plaats voor de *global village*, de sterrenhemel voor *cyberspace*, de landweg voor de *information highway*. Thuis, dat wil zeggen, hetgeen geworteld is op één plek en binnen één geschiedenis, moet steeds vaker wijken voor beweging zonder tijd en plaats.

In 2009 doet Dominique Moïsi een interessante poging om de mondialisering – inclusief de bijbehorende ideeën – te duiden vanuit deze moeilijk grijpbare kant van het verschijnsel. Zijn studie, *De geopolitiek van emotie*,²⁹ beschrijft de gevoelens waarmee mondialisering op de verschillende continenten gepaard gaat. Daarbij reserveert Moïsi de emotie ‘angst’ voor Europa en de Verenigde Staten. Het snelle veranderingsproces dat de mondialisering met zich meebrengt, roept in het Westen angst op voor het verlies van banen, voor migranten, voor terrorisme. Mondialisering voedt onze angst voor de onbekende ander.

Maar het is niet alleen de angst die de westerse houding beïnvloedt. Het vrije verkeer van geld, mensen en goederen dat door de mondialisering wordt mogelijk gemaakt, geeft vrij baan aan een meer uitgebreid scala van gevoelens. Dat zijn, net als angst, negatief gewaardeerde emoties als hebzucht, jaloezie, wraakzucht en haat. Het zijn echter ook positief ge-

28 Thomas Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*, New York: Farrar, Straus & Giroux 2000.

29 Dominique Moïsi, *The Geopolitics of Emotion: How Cultures of Fear, Humiliation, and Hope are Reshaping the World*, New York: Doubleday, 2009.

waardeerde emoties als hoop, begrip, inlevingsvermogen en vertrouwen in mensen ver weg. In mensen die, om met Sznajder te spreken, binnen onze ‘*circles of empathy*’ zijn beland.

Het kosmopolitisch perspectief

Wie op zaterdagochtend 1 januari 2011 bij Google de zoektermen *globalization & cosmopolitanism & “human security” & “human development”* intikt, komt op 13.600 treffers. Aangevuld met *emotions* stopt de teller rond de drieduizend hits. En wie deze termen ook nog eens aanvult met *poverty* vindt minder dan tweeduizend treffers. Ter vergelijking: een volstrekt *at random* ingegeven zoekopdracht als *Hamburgers & Kalashnikov & Beyonce* levert 18.600 hits.

Dit roept niet alleen de belangwekkende vraag op naar de onderlinge verhouding van *fastfood*, het meest moorddadige vuurwapen ooit geproduceerd en de verrukkelijke zangeres van *If I were a boy*; het wekt vooral de interesse naar de mate waarin mondialisering, kosmopolitisme en programma’s als Human Development en Human Security überhaupt ooit zijn samengedacht. Het wekt, kortom, de vraag of en hoe diepgravend Human Development en Human Security in de context van het kosmopolitisme en het mondialiseringsproces al zijn geanalyseerd of bekritiseerd.

De onderzoeksvraag van dit proefschrift luidt aldus: in hoeverre voldoen de leidinggevende programmatische concepten van Human Development en Human Security aan de wijsgerige kernideeën van het kosmopolitisme en in welke mate geven ze zich rekenschap van de sociale emoties angst en empathie? Na de uitvoering van deze toetsing, confronteer ik in een nabeschouwing het kosmopolitisme met de notie van het kwaad zoals dat opdoemt in gesprekken met extreem arme en onveilige mensen.

Het is deze opgave die ik me hier stel. Het is een opgave die ik opsplits in vier algemene vragen en 27 deelvragen.

Vier vragen

Een eerste vraag is de vraag naar het kosmopolitisme zélf. *Hoe ziet het kosmopolitisme van vijf als kosmopoliet bekend staande intellectuelen er uit?* Op grond van welke uitgangspunten formuleren zij hun gedachten? Bij een beschrijving van deze vijf intellectuelen zal ik het echter niet laten. In een analyse van hun denken zal ik onder meer onderzoeken hoe breed ze hun ideeën uitwerken. Doen ze dat zowel op concreet en dagelijks niveau, als op het meer abstracte vlak van recht en politiek? Bovendien wil ik weten hoe inclusief hun denken is. Sluiten deze kosmopolitismen daadwerkelijk ‘alle’ mensen in, ‘waar ter wereld deze zich ook bevinden’?

Of kennen zij ook hun exclusieve momenten? Vanzelfsprekend hoop ik te formuleren wat deze vijf kosmopolieten gemeenschappelijk hebben. Op grond van een dergelijke gemeenschappelijkheid kan worden getoetst of Human Development en Human Security daadwerkelijk de kosmopolitische programma's zijn die ik veronderstel. Deze eerste vraag zal ik uitwerken in Deel II.

Een tweede vraag richt zich op de emoties die met het mondialiseringsproces gepaard gaan. *Welke 'sociale emoties' sturen onze verhouding tot de mondialisering en in welke mate gebeurt dit?* Waarschijnlijk zullen deze emoties niet beperkt blijven tot onze particuliere verhoudingen tot de mondialisering, maar sturen ze indirect ook intellectuele reflecties rond het kosmopolitisme en zijn tegenhanger, het chauvinisme. Wanneer dat zo is, dan bepalen ze voor een deel ook het maatschappelijk draagvlak onder programma's als Human Development en Human Security. Deze vraag behandel ik in Deel III.

Een derde vraag is die naar het kosmopolitisme in en achter Human Development en Human Security. Hoe kunnen wij de opkomst van beide programma's duiden? Aan welke intellectuele concepten refereren ze en hoe wortelen deze programma's in sociale emoties als angst en medeleven? *Delen Human Development en Human Security in de uitgangspunten van de kosmopolitische intellectuelen*, zoals ik veronderstel? En aangenomen dat Human Development en Human Security willen opkomen voor de specieke belangen van extreem arme en onveilige mensen, hoe weten zij dan wat die belangen zijn? Leggen zij hun oor ook te luisteren bij de extreem arme en onveilige mensen zelf? Deze vraag komt aan de orde in Deel IV.

In een vierde vraag keer ik terug naar hen waar het uiteindelijk om draait. *Hoe definiëren de extreem armen en onveiligen zelf hun lot?* En wat betekent hun antwoord voor alle eerder gestelde vragen? Stellen slumdwelers in Calcutta of sloppenwijkbewoners in Malawi dezelfde prioriteiten als intellectuelen in het Westen? Definiëren ook zij hun bestaan in termen van exclusie, armoede of onveiligheid? Zo nee, welke termen springen dan in het oog? En hebben deze 'zuidelijke' *frames* ook consequenties voor het kosmopolitische verhaal uit het 'Westen'? Ook deze vraag komt aan de orde in Deel IV.

Ik laat mijn vragen voorafgaan door een inleidende beschouwing in Deel I. Een inleiding waarin ik verslag doe van een bezoek aan een tentoonstelling in het Luxemburgse stadje Clervaux en een ontmoeting met een vrouw in de Malawische sloppenwijk Ndirande. Dit bezoek en deze ontmoeting lopen als een rode draad door het boek. In Deel I licht ik ook toe welke methode ik hanteer bij het uitwerken van de vragen.

Dit boek is als volgt opgebouwd.

Deel I. Mondialisering en het onrustige geweten

2. Clervaux: het grote verhaal van The Family of Man

In het Luxemburgse stadje Clervaux bezoek ik *The Family of Man*, een grote en bijzonder succesvolle fototentoonstelling uit 1955. Een tentoonstelling die de kosmopolitische idee verkondigt dat alle mensen met elkaar verbonden zijn. De tentoonstelling ademt het humanistische vooruitgangsoptimisme van de na-oorlogse jaren. Maar dit kosmopolitisme roept ook felle kritiek op, onder meer van de Franse intellectueel Roland Barthes. Welke kritiek formuleert hij en met welke van zijn opmerkingen zal ik rekening moeten houden?

3. Ndirande: de kleine verhalen van Grace Phiri

In de Malawische sloppenwijk Ndirande vraagt Grace Phiri mij met klem om hulp voor haar bevallende dochter. Grace Phiri blijkt absoluut arm en absoluut onveilig. Zoals ik keek naar de foto's in Clervaux, zo luister ik naar de kleine verhalen uit Ndirande, door Grace verteld onder het onrustbarende schilderij *Imfa Siyithawika* – 'aan de dood valt niet te ontkomen'. Het is niet gemakkelijk om Clervaux en Ndirande samen te denken. Ik twijfel: verstoren de 'kleine verhalen' van Grace de orde van het kosmopolitische denken, zoals weergegeven in *The Family of Man*? Of jaagt Grace het kosmopolitisme van *The Family of Man* juist aan?

4. Voices of the Poor en het kwaad

De kleine verhalen van Grace Phiri lijken een kritische houding tegenover kosmopolitische actieplannen als Human Development en Human Security te stimuleren. Maar staan ze ook *pars pro toto* voor de meer dan één miljard verhalen van mensen in vergelijkbare omstandigheden? En stel dat Grace Phiri haar kleine verhalen zélf in een bredere context zou plaatsen, in welke termen zou zij deze bredere context dan gieten? Welke levensbeschouwing kan worden afgeleid uit de vertelling op het schilderij *Imfa Siyithawika*?

5. Intellectualen en hun onrustige geweten

Hoe kan een onderzoek naar het denken in een tijd van mondialisering – Kosmopolitisme, Human Development, Human Security – het beste worden uitgevoerd? Vakwetenschappers laten zich leiden door beproefde en gedeelde methodes van onderzoek. Een onderzoek in het dynamische oog van de mondialisering vraagt echter om een alternatieve benadering.

Is het mogelijk om te opereren binnen de intellectuele traditie van de anarchie? Binnen een traditie zonder leidend beginsel? Binnen een traditie die zich rekenschap geeft van een constante ordeverstoring en die een onrustig geweten onvermijdelijk acht? Een traditie die zich van oudsher in de marge van de vakwetenschappen bevindt?

6. Het onrustige geweten en het essay

In welke vorm komt zo'n intellectuele benadering het meest tot zijn recht? Welke tekstvariant verdisconteert de dynamiek van de mondialisering en stelt de intellectueel in de gelegenheid om zowel zijn eigen denken als dat van zijn lezers op het spel te zetten? Welke tekst brengt nieuwe gezichtspunten aan het licht, waardoor je 'anders kunt denken dan je denkt en anders kunt waarnemen dan je ziet', maar die 'essentieel zijn om te blijven kijken en nadenken'? Welke onderzoekers kunnen mogelijk tot voorbeeld dienen?

7. Het essay en het kleine verhaal

Wanneer veel intellectuelen worden geplaagd door een 'onrustig geweten', kunnen wij die onrust dan ook interpreteren als de zeurende vraag naar de moraliteit van hun denken? De vraag of in hun werk de werkelijkheid wel recht wordt gedaan? De vraag of de kleine, concrete verhalen van concrete mensen als Grace Phiri niet worden ondergesneeuwd in het grote verhaal, zoals dat van The Family of Man? Valt wellicht net in het essay nog iets te redden van concrete 'rechtvaardigheid, rechtvaardigheid en nog eens rechtvaardigheid'?

Deel II. Mondialisering en ruimte voor het denken

8. Het kosmopolitisme van de kosmopolieten

Het kosmopolitisme lijkt nieuw, actueel en in opkomst. Toch kent de term een lange geschiedenis. Wat verschaft het kosmopolitisme vandaag het adagium van nieuw en aankomend? Met welke vragen brengen we het verschijnsel in kaart? En hoe duiden we de uitspraak 'we leven niet in een kosmopolitische tijd, maar wel in een tijd van kosmopolitisme'?

9. Diogenes van Sinope

Wanneer Diogenes van Sinope (404-323 v.Chr.) wordt gevraagd waar hij vandaan komt, zegt hij: 'Ik ben een burger van de wereld'. Voor deze eerste kosmopoliet, representant van de cynici, blijkt kosmopolitisme een vorm van verzet tegen de Atheense Polis. Hoe ziet Diogenes' kosmopolitisme eruit, op welk fundament bouwt hij zijn denken, wie sluit het in en wie

sluit het uit? Welke weerklank ondervindt Diogenes in het klassieke Athene? En wat heeft Diogenes in petto voor Grace Phiri?

10. Marcus Aurelius

De goede stoïcijnse keizer Marcus Aurelius (121-180) brengt het kosmopolitisme in de praktijk. Via het recht verbetert hij de positie van slaven, gladiatoren en vrouwen. Wat zijn de contouren van Marcus' kosmopolitisme? Hoe schatplichtig is hij aan Diogenes van Sinope? Miskent ook hij, net als Diogenes, de vernedering door armoede en onveiligheid? Welke instrumenten zet de keizer in om zijn kosmopolitisme concreet te maken? En hoe verenigen we de christenvervolgingen tijdens Marcus' regeerperiode met zijn kosmopolitische denken en handelen?

11. Immanuel Kant

Wanneer één denker centraal staat in beschouwingen over het kosmopolitisme, dan is het Immanuel Kant (1724-1804). Met zijn drie grote 'kritieken' bevrijdt de meester-denker uit Königsberg de mens uit zijn onmondigheid. En met zijn *Zum ewigen Frieden* legt hij een nieuw fundament onder het wereldburgerschap. Hoe verhouden deze werken zich tot elkaar? Welk vervolg geeft Kant aan het waardigheids-concept van Diogenes en Marcus? En hoe inclusief is zijn kosmopolitisme? Hoe verenigen wij Kants afkeer van vrouwen, negers, joden en 'gele indianen' met zijn kosmopolitische denken?

12. Emmanuel Levinas

Met Emmanuel Levinas (1906-1995) verschuift het decor. Richtten Diogenes, Marcus Aurelius en Immanuel Kant zich op het ik, plots staat nu de ander centraal. Met Levinas verkennen we een kosmopolitisme dat expliciet wordt genormeerd door de ethiek: 'Ieder van ons is schuldig tegenover alle anderen en ik meer dan wie ook'. Hoe kan deze ethiek worden omgezet in recht en politiek? En hoe rijmen we Levinas' concept van een wereldwijde broederschap met diens koele analyse van de massamoorden op de Palestijnse kampen Sabra en Sjatila? Er met zijn onverhulde sympathie voor de Sovjet-Unie?

13. Amartya Sen

Pas met Amartya Sen (1933) komt Grace Phiri volop in beeld. Sen, de 'Moeder Theresa van de economie', verdedigt een grote publieke discussie waarin ook de allerarmsten hun stem laten horen. Eerder vestigde Amartya Sen onze aandacht op de ontplooiing van de 'mogelijkheden' van mensen als voorwaarde voor hun vrijheid en ontwikkeling. Met zijn

magnum opus *The Idea of Justice* lijkt Sen de meest complete kosmopolitische filosofie te presenteren tot nu toe. Hoe werken dramatische gebeurtenissen in Sens vroege jeugd in zijn kosmopolitisme door? Hoe verhoudt de mogelijkhedenbenadering uit de jaren '80 zich tot de *Idea of Justice* uit 2009? En hoe haalbaar zijn de praktische oplossingen van deze uitgesproken praktische filosoof?

14. Coördinaten voor een kosmopolitisch denken

Het kosmopolitisme kent felle tegenstanders. Wat zijn hun belangrijkste bezwaren en is het mogelijk deze onder een noemer te brengen? Tegelijkertijd is het kosmopolitisme veelkleurig en rijk geschakeerd. Wat zijn de belangrijkste verschillen tussen Diogenes, Marcus Aurelius, Kant, Levinas en Sen? En welke zijn de belangrijkste overeenkomsten tussen deze denkers? Is het mogelijk om de coördinaten te schetsen van een kosmopolitisch denken in algemene zin? En welke zijn die coördinaten dan? Een bestandsopname.

Deel III. Mondialisering en ruimte voor emoties

15. Sociale emoties als oplevingen van denken

Het kosmopolitisme is een redelijk, intellectueel concept. Maar kosmopolitische actieplannen als Human Security en Human Development zijn ook opgetrokken uit sociale emoties als angst en empathie. In een mondiale samenleving lijken deze emoties aan belang te winnen en de vraag is hoe we dit groeiende belang in algemene zin kunnen duiden. Voorafgaand aan een verkenning van angst en empathie in een tijd van mondialisering, stel ik me eerst de vraag naar de verhouding tussen rede en emoties.

16. Observaties rondom angst en bezorgdheid

Wijzen observaties van mondiale bezorgdheid op een trend? Op 'mondiale angst', overlopend in 'Global Concern'? Zeven concrete voorbeelden, van 'bewaakte identiteiten' tot 'immigratiebeperkingen', lijken er inderdaad op te wijzen dat het verlangen naar veiligheid opgang doet. In hoeverre stimuleert de rusteloze dynamiek van de mondialisering onze angst voor de ander?

17. Een tijd van angst

De observaties van mondiale bezorgdheid suggereerden een trend. Ze suggereerden 'mondiale angst', overlopend in 'Global Concern'. Hoe kunnen we deze angst begrijpen? Is zij een vanzelfsprekende reactie op

concrete dreigingen die door de mondialisering worden gegenereerd? Of is de angst op een andere wijze inherent aan het mondialiseringsproces dat ze reflecteert? Zijn er remedies denkbaar tegen deze mondiale angst? Welke remedies worden voorgesteld door intellectuelen die zich op de angst concentreren?

18. Observaties rondom medeleven en zorg

Is angst de enige, dan wel belangrijkste sociale emotie in een tijd van mondialisering? Observaties wijzen ook in een andere richting. In de richting van 'mondiaal medeleven, overlopend in 'Global Commitment'. Uit zeven observaties, van 'meervoudige identiteiten' tot 'maatschappelijk verantwoord ondernemen', blijkt ook het verlangen naar zorg voor wie arm en onveilig is. In hoeverre roept de intimiteit van de mondialisering empathie met de ander op? En verdient de rol van medeleven in onze sociale verhoudingen herwaardering?

19. Een tijd van medeleven

Zeven observaties van mondiale zorg lijken inderdaad te wijzen op een trend. Het is verdedigbaar dat ons medeleven met de ander, waar ter wereld deze zich ook bevindt, een onlosmakelijk deel van ons dagelijkse leven is geworden. Hoe valt deze ontwikkeling te verklaren? Kunnen wij inderdaad spreken van een mondiale *circle of empathy*? En wat betekent ons 'mondiaal medeleven' voor intellectuelen, gevangen in een sceptisch mens- en wereldbeeld?

Deel IV. Mondialisering, ontwikkeling en veiligheid

20. Vrij van armoede. Over Menselijke Ontwikkeling

Human Development is een bijzonder invloedrijk kosmopolitisch actieprogramma dat een mondiale bemoeienis bepleit van het rijke deel van de wereld met het arme. Deze aandacht voor extreme armoede, waar ter wereld deze zich ook bevindt, gaat in elk geval terug tot Roosevelt's toespraak over de Vier Vrijheden uit 1941, waaronder de *Freedom from Want*. Wat is het verschil in 'nationale ontwikkeling' en 'menselijke ontwikkeling'? Hoe werd de 'vrijheid van armoede' sinds 1941 uitgewerkt? En waarom kreeg *Human Development* pas vleugels rond 1990?

21. Vrij van angst. Over Menselijke Veiligheid

Ook *Human Security* is een kosmopolitisch actieprogramma. Het bepleit mondiale veiligheid, zowel in het rijke deel van de wereld als in het arme. Deze aandacht voor onveiligheid, waar ter wereld deze zich ook bevindt,

gaat eveneens terug tot Roosevelt's toespraak over de Vier Vrijheden, waaronder de *Freedom from Fear*. Hoe werd deze vrijheid sinds 1941 uitgewerkt? Wat is het verschil tussen 'nationale veiligheid' en 'menselijke veiligheid'? Hoe verhoudt Human Security zich tot Human Development? En hoe verbindt de onveiligheid in het Zuiden zich met die in het Westen?

22. Aan 'hun schuld' en 'onze schuld' voorbij

Human Development en, in mindere mate, Human Security, zijn gebouwd op een specifiek begrip van de zuidelijke armoede en onveiligheid. Dit begrip ondervindt concurrentie van andere theorieën over armoede en onveiligheid. Hoe verhoudt Human Development zich tot de twee belangrijkste theorieën over de oorzaken van met name Afrika's problemen? Hoe verhoudt dit concept zich tot het denken in termen van 'hun schuld' en 'onze schuld'? Een verkenning in vogelvlucht.

23. Human Development en mondiale zorg

'Menselijke ontwikkeling' ontleent haar waarde zowel aan een moreel uitgangspunt als aan een economisch belang in onze zorg voor de armen, waar ter wereld deze zich ook bevinden. In 2000 kreeg Human Development handen en voeten in de vorm van de Millenniumdoelen. Op grond waarvan werden deze acht doelen vastgesteld? Weerspiegelen zij de behoeften en prioriteiten van de armen? Weerspiegelen zij ook het Human Development-concept zoals uitgewerkt door Mahbub ul Haq, een van de grondleggers? Door welke politieke strategie wordt de uitvoering van de Millenniumdoelen vergezeld?

24. Human Security en mondiale bezorgdheid

Human Security ontleent zijn waarde aan zijn aandacht voor de veiligheid van iedereen, zowel in het arme als in het rijke deel van de wereld. Welke analyse van de onveiligheid waarin zowel de rijken als de armen verkeren, ligt aan het concept ten grondslag? En op grond van welk moreel criterium kunnen behoeften en prioriteiten worden vastgesteld?

25. Kosmopolitisch en politiek denken

Ik presenteer Human Development en Human Security als kosmopolitische actieplannen. Op welk aspect van het kosmopolitisme kunnen beide plannen worden teruggevoerd? Ik presenteer angst en empathie als krachtige sociale emoties in een tijd van mondialisering. In hoeverre zijn angst en empathie terug te vinden in de belangrijkste teksten over Human Development en Human Security? Ik constateer bij Human Security het gebrek aan een moreel criterium, terwijl ik bij Human Development de

nadruk leg op een ontbrekende politieke visie. Wat betekent het gebrek aan een moreel criterium voor Human Security? En wat betekent het ontbreken van een politieke agenda voor Human Development?

26. Waardigheid, een open concept

Ik startte mijn onderzoek na een bezoek aan The Family of Man in Clervaux en na een ontmoeting met Grace Phiri in Ndirande. Hoe kijk ik nu, aan het einde van dit onderzoek, terug op Clervaux en Ndirande? Is het mogelijk om de aanzet te geven tot een nieuw en praktisch kosmopolitisch concept, waarin The Family of Man en Grace Phiri worden verenigd? En, zo ja, aan welke term zou dit nieuwe concept dan kunnen ontspringen?

Epiloog

27. Over de gevaren van een radicaal kosmopolitisme

Gaandeweg, zo besef ik, ben ik Grace Phiri uit het oog verloren. Terwijl het met haar toch allemaal begon. Ik keer dan ook terug naar Grace en haar kleine verhalen. Wanneer Grace spreekt over extreme armoede en onveiligheid, dan spreekt zij over het kwaad. Over een immanent en metafysisch kwaad, complex en tragisch, een kwaad dat bij haar als Imfa Siyithawika boven de bank hangt. Voor Grace wijst de term kwaad op een kille, stinkende ademtocht die alle uitingen van extreme armoede en onveiligheid aaneenrijgt en verhevig. Grace lijkt te betwijfelen of dit kwaad überhaupt wel uitroeibaar is. Praktische kosmopolieten, de architecten van Human Development en Human Security, spreken echter niet over het kwaad. Zij spreken over uitdagingen, doelstellingen en indicatoren. Hun taal is die van de maakbare samenleving. De twijfel lijkt te ontbreken of deze doelstellingen en targets wel haalbaar zijn. Hoe verhoudt het kwaad van Grace Phiri zich tot de uitdagingen van de praktisch kosmopolieten? Voor een confrontatie van enerzijds het moderne kosmopolitisme met anderzijds de pre-moderne notie van het kwaad ga ik te rade bij de Franse filosoof Alain Finkielkraut en de Duitse denker Carl Schmitt.

Samenvatting. Van Ndirande naar Clervaux

Ik blik terug en vat mijn bevindingen samen. Ik moet opnieuw naar The Family of Man; terug naar mijn eerste ontmoeting met kosmopolitisme. En ik moet terug naar Grace Phiri in Ndirande, die mijn naïef-kosmopolitische ideeën zo op de proef stelde. In *quick step* spring ik vervolgens door de geschiedenis van het kosmopolitische denken. In snelle passen herneem ik mijn verkenningen van de sociale emoties onder het kosmopolitisme. Ik leg enkele snelkoppelingen naar de geboorte en evolutie van

menselijke ontwikkeling en menselijke veiligheid. En ik nader de finish met een verkenning van het 'kwaad' in Ndirande en de gevolgen van dit Afrikaanse *frame* voor het hedendaagse kosmopolitisme.

KOSMOPOLITISCHE PERSPECTIEVEN

2 Clervaux: het grote verhaal van The Family of Man

Ik bezoek The Family of Man, een grote en bijzonder succesvolle fototentoonstelling uit 1955, die de kosmopolitische idee verkondigt dat alle mensen met elkaar verbonden zijn. De tentoonstelling ademt het humanistische vooruitgangsoptimisme van de na-oorlogse jaren. Maar dit kosmopolitisme roept ook felle kritiek op, onder meer van de Franse intellectueel Roland Barthes. Welke kritiek formuleert hij en met welke van zijn opmerkingen zal ik rekening moeten houden?

In de zomer van 2009 vier ik vakantie in Clervaux, Luxemburg. In het slaperige stadje staat een kasteel uit de 12^e eeuw. In de Tweede Wereldoorlog lag het onder vuur tijdens het Ardennenoffensief. Op sokkels voor de ingang staan nu twee oude Sherman tanks geparkeerd. Vandaag herbergt het kasteel meerdere musea waaronder het *Musee de la Bataille des Ardennes* en het museum van *The Family of Man*. Op een warme ochtend wandel ik door beide exposities. The Family of Man zet me aan het denken.

Ik bekken dat ik nooit eerder van de tentoonstelling had gehoord. En daarmee geef ik mezelf geen compliment. Want The Family of Man zwierf tussen 1955 en 1994 over de wereld. In de eerste tien jaar van haar bestaan trok de expositie bijna tien miljoen bezoekers. Het boek dat over de tentoonstelling werd samengesteld, werd meer dan vier miljoen keer verkocht.³⁰

The Family of Man bestaat uit 503 foto's in zwart-wit, genomen door 273 fotografen uit 68 landen. Deze 503 foto's werden geselecteerd uit meer dan twee miljoen, aangeleverd door honderden fotografen. Wel beschouwd zijn de foto's van een wisselende kwaliteit. Sommigen zijn niet meer dan kiekjes. Anderen komen uit de meesterhanden van Emmy Andriesse, Ed van der Elsen, Henri Cartier-Bresson, Robert Doisneau en Robert Capa. In de lopende tentoonstelling zoek je hun namen overigens tevergeefs.

Wat ze representeren is al evenmin bijzonder. Het zijn inkijkjes in het

³⁰ Zie: family-of-man.public.lu/concept-exposition/index.html (geraadpleegd 1 oktober 2009). Eward Steichen & Carl Sandburg, *The Family of Man*, New York: Museum of Modern Art. 1996..

normale leven van normale mensen, overal ter wereld. Al deze mensen eten, al deze mensen zijn aan het werk. Ze zijn verliefd, ze ogen gelukkig, ze koesteren hun baby en ze verzorgen hun ouders. Ze worstelen met armoede en geweld, ze zijn verdrietig, ze zijn ziek en ze begraven hun doden. Het gaat kortom over het volle leven, over liefde, geloof, geboorte, werk, familie, kinderen, oorlog en vrede.

Uit de commentaarborden die de tentoonstelling begeleiden, blijkt dat de samensteller na de Tweede Wereldoorlog een bijdrage wilde leveren aan een betere wereld. Die samensteller was de in Luxemburg geboren fotograaf, schilder en conservator van het *New York Museum of Modern Art* (MoMA) Edward Steichen (1879-1973). Door tal van gelijkenissen te tonen tussen mensen uit de verste uithoeken van de aarde, hoopte hij op een beter onderling begrip. De fotografie diende daarbij als universele taal; als een beeldtaal die het geschreven woord zou overtreffen en die iedereen zou verstaan. Wie de foto's op zich liet inwerken, zo veronderstelde Steichen, kon niet anders dan concluderen dat alle mensen gelijkwaardig zijn, zo ze al niet 'gelijk' zijn. Alle mensen, ongeacht hun geslacht, ras, klasse, cultuur of leeftijd, blijken verenigd door een gemeenschappelijke natuur, door eenzelfde waardigheid. En het zou, met dank aan de moderne fotografie, dit inzicht zijn, dat haat, geweld en vernietiging kon overwinnen.

Steichen presenteerde, kortom, een even optimistisch als kosmopolitisch programma. Een kosmopolitisme dat niemand wenste buiten te sluiten, dat van meet af aan inclusief was. Een kosmopolitisme dat, bemiddeld door de fotografie, als een *Biblia Pauperi* de wereld zou overtuigen van het humanistische gelijk.

Kreeg Steichen dat gelijk ook? Van de geschiedenis kreeg hij dat op dat moment niet. De oorlogen in Korea en Vietnam, de opstand van de Mau Mau en de onafhankelijkheidsstrijd in Algerije, maar ook de burgeroorlog in Guatemala en de raketten crisis op Cuba vormden pijnlijke contrapunten bij de rondreizende mensenfamilie. Maar bij zijn publiek raakte hij een gevoelige snaar. Waar de tentoonstelling ook werd opgebouwd, eerst in New York, vervolgens in Amsterdam, in Tokio, in Moskou, in Guatemala Stad, in Jakarta, in Johannesburg en nog eens dertig andere landen, stond het publiek in de rij.

In 2003 werd *The Family of Man* opgenomen in het *Mémoire du Monde*, in UNESCO's 'Werelderfgoedlijst voor Documenten'.³¹ *The Family of Man*, zo meldt de website van UNESCO, is een van de belangrijkste culturele

31 Zie: portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL_ID=21054&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (geraadpleegd 5 oktober 2009).

scheppingen uit de 20^e eeuw. ‘Ze verklaart de mensen aan de mensen. (...) het is een eerbetuiging aan de volkeren overal ter wereld’.

De regels van het schone

Sinds 1994 is The Family of Man gehuisvest in het kasteel van Clervaux, het stadje waar Steichen werd geboren. En vandaag is het hier warm en stil. Ik lijk de enige toeschouwer en neem de tijd om foto voor foto te bestuderen. De spelende kinderen, de verliefde tieners, de arbeiders met hun sigaretten in de mond, de boeren op het land, de zorgende moeders, de heren in kostuum.

Door de stilte werken de honderden foto's langzaam maar zeker op me in. De beelden, uit IJsland, Vietnam, Kenia en Uruguay rijgen zich aan. En meer dan dat: ze verbinden zich niet alleen met elkaar, ze verbinden zich ook met mij. De ruziënde Amerikaanse pubers: hoe lijken ze op mijn eigen kinderen. Het oude Siciliaanse echtpaar op het bankje: zo zaten ook mijn grootouders voor hun huis. Het Britse echtpaar aan het strand, hij met zijn lange witte kousen nog aan; de in vossen geklede migrantenmoeder.

Gaandeweg krijgt het effect dat Steichen voor ogen had, ook mij in zijn ban. Niet alleen vloeit de wereld van 1955 samen tot één geheel, ze vermengt zich ook met mijn wereld een halve eeuw later. Niet alleen vervaagt het onderscheid tussen de magere fabrieksarbeiders en de Afrikaanse moeder met het kind aan haar borst, ook wordt het verschil tussen toen en nu opgeheven.

Stapje voor stapje word ik deel van die immense Family of Man.

En deze deelname, zo beken ik, doet weldadig aan. Zo weldadig als alleen de vertrouwde opname in een familie aan kan doen. Ik laat me dus graag verleiden. Verleiden door de voorstelling van één immens, wereldwijd gezin. Een familie waar ook ik een onderdeel van blijf te zijn. Waarin mijn kinderen zich geborgen zullen voelen, die een huis, een bed en maaltijd biedt, waar ter wereld wij ons ook mogen bevinden. De Family of Man is een familie die voor mij zorgt, zoals ik voor haar zal zorgen. Die mij beschermt zoals ik haar bescherm. Steichens tentoonstelling vertelt dat ik op mijn plaats ben in de wereld.

Of die familie er in werkelijkheid ook is, of dat ze een gehaide creatie is van een bezielde fotograaf, die vraag wil ik me op dit moment niet eens stellen. Dat geldt ook voor de vraag of de familiale wereld die in zwart-wit voor me oprijst, een product zou kunnen zijn van mijn menselijke, al te menselijke behoefte om er deel van uit te maken. Ik overweeg, kortom, niet de door Steichen geselecteerde 503 foto's te nemen voor wat ze zijn: voor 503 door Steichen geselecteerde foto's.

In mijn museale roes neem ik ze liever voor een verwijzing naar iets wat vele malen groter is en dat alles overstijgt: de verwijzing naar een metafysische, kosmopolitische orde die zich in deze foto's samenbalt. Net als miljoenen mensen voor me laat ik me maar al te graag verleiden door de schoonheid van dit immense kunstwerk; de schoonheid van elk groot kunstwerk. De schoonheid die een werkelijkheid suggereert zonder dat deze werkelijkheid ook aanwezig hoeft te zijn. Ik onderga de sensatie dat het kunstwerk klopt, dat het een dieper gelegen samenhang openbaart, een samenhang die ik eerder niet zag, maar altijd al vermoedde.

Nu verwijl ik nog in de beelden. In het beeld van een arts die een pas geboren baby optilt, het beeld van de fluitspeler uit de Andes, dat van de Amerikaanse soldaat die op weg naar het front zijn zoontje troost of de naakte zwarte jongetjes die met speren op een gazelle jagen. De tentoonstelling is zó overweldigend aangenaam dat ik pas in verwarring raak wanneer ik buiten weer in het zonlicht sta. Stond ik nu in een kunstwerk, dat mij volgens de regels van het schone de illusie verschafte van een wereldwijde familie? Of bood Steichens kunstwerk mij wel degelijk een blik in de volle werkelijkheid, een werkelijkheid die we in de dynamiek van alledag maar al te gemakkelijk over het hoofd zien?

Adamisme

Later komen meer vragen. Sommige vragen neger ik. Andere trek ik me aan, in een aanvankelijk moeizame poging om te antwoorden.

Heb ik, zo vraag ik me af, wel opgemerkt dat in het vermeende anti-racisme van *The Family of Man* een racistische boodschap resoneert? Bijvoorbeeld omdat op de foto's, meer zwarte mensen naakt zijn dan blanke mensen? De blanken verschijnen in pak en stropdas en de zwarten in kralenrokje en met speer. Is de tentoonstelling ook niet racistisch omdat de meeste fotografen blank zijn en suggereren op te komen voor de onderdrukte zwarten? Een suggestie die de blanken per omgaande een superieure rol toebedelen en de zwarten denigreren tot potentiële slachtoffers?³²

Nee, dat heb ik niet opgemerkt. En de eerste helft van de vraag interesseert me eigenlijk ook niet. Halverwege de 20^e eeuw lopen blanken nu eenmaal vaker in pakken dan Afrikanen. Maar de vraag naar de blanke schepping van het zwarte slachtofferschap, die vraag schuurt wel. En een antwoord heb ik niet.³³

32 Wini Breines, *The trouble between us: an uneasy history of White and Black women in the Feminist Movement*, New York: Oxford University Press 2006, p. 11.

33 *Family of Man*, zegt de Israëlische filosoof Avishai Margalit, degradeert iederéén tot slachtoffer. Want op de foto's ontbreken immers de daders. Hier verschijnen alleen de mensen van goede

Zie ik, zo wordt me gevraagd, wel het patriarchale in Steichens tentoonstelling, de traditionele context waarin mannen vaker werken, besturen en jagen, terwijl vrouwen doorlopend zorgen, rouwen en koken? En besef ik wel dat alle fotografen feitelijk het westerse kerngezin reproduceren? Niet alleen in Amerika, maar ook in Rusland, Azië of Afrika? Kinderloze vrouwen, vrouwen die de leiding nemen, huismannen en homoseksuelen, transseksuelen, mensen die anders samenleven dan in de combinatie man-vrouw-kinderen: ze komen in de hele tentoonstelling niet voor.³⁴ Nee, dat zag ik evenmin. Misschien, zo houd ik me voor, zag ik het niet omdat de traditionele rolverdeling tussen mannen en vrouwen nu eenmaal vanzelfsprekend is bij het leeuwendeel van de wereldbevolking. Maar de waarheid is, en dat steekt me, dat het me domweg niet is opgevallen. Waarom kreeg de expositie eigenlijk de brave naam *The Family of Man*? En niet *Tribe of Man*, *World of Man* of *Community of Man*?

De meest venijnige vraag is echter deze. Herkende ik überhaupt de verschillende individuen in de mondiale familie, of plaatste ik iedereen tegen de achtergrond van het kosmopolitische familieportret, waardoor iedereen, en daarom niemand, er nog echt toe doet? Handelde ik niet in strijd met het oorspronkelijke humanisme, bijvoorbeeld van Giovanni Pico della Mirandola, dat niet de ‘menschheid’ of de ‘idee mens’ ontdekt, ‘maar de mens uit ieder conceptueel keurslijf bevrijdt’?³⁵

Deze vraag schuurt en trekt. Zij irriteert me meer dan ik zou willen. Want terugdenkend aan de tentoonstelling besef ik dat ik inderdaad meer keek naar het familieportret, dan naar de individuele leden ervan. Natuurlijk: ik herinner me de Amerikaanse soldaat, de fluitspeler uit de Andes, de ruziënde pubers, het Siciliaanse stel op haar bankje, maar námen hebben deze mensen niet. Het zijn – de critici hebben meer gelijk dan me lief is – archetypen zonder geschiedenis, zonder persoonlijke identiteit: het zijn dé soldaat, dé muzikant, dé puber, dé bejaarden.

De felste criticus van Steichens tentoonstelling blijkt de Franse literatuurcriticus en filosoof Roland Barthes (1915-1980). In een beroemd geworden essay wijst Barthes de kosmopolitische boodschap van de *The Family of Man* volledig van de hand. Volgens hem negeert *The Great Family of Man*, zoals de tentoonstelling in Parijs heette, volledig het gegeven

wil. En voor mensen van goede wil is er op het wereldtoneel maar één rol voorhanden: die van slachtoffer. Dat maakt de hele tentoonstelling tot sentimentele kitsch, en kitsch is dan, in de woorden van schrijver Milan Kundera, ‘de ontkenning van stromt in ons leven’. Avishai Margalit, ‘Menselijke waardigheid tussen kitsch en vergoddelijking’, *Nexus 50 (Europees humanisme in fragmenten. Grammatica van een ongesproken taal)* 2009, p. 559.

34 Donna Jeanne Haraway, *Modest-Witness@Second-Millennium. FemaleMan-Meets-OncoMouse: feminism and Technoscience*, New York: Routledge 1997, p. 243.

35 Alain Finkielkraut, *De verloren beschaving*, Amsterdam: Contact 1997, p. 45.

dat de werkelijkheid is opgetrokken uit tegenstellingen.³⁶ *The Family of Man* is een mythische voorstelling. Feitelijk is het maar een kort essay waarin Barthes het humanistische – en daarmee het zijn inziens typische westerse – mensbeeld achter Steichens tentoonstelling hekelt. Later is het opgenomen in zijn grote werk *Mythologieën*.

Ook *The Family of Man*, zo betoogt Barthes, is een mythe. Een mythe die in twee fases wordt opgebouwd. De eerste fase is die van het verschil: het verschil in uiterlijkheden. De exotische verschijningsvormen trekken de aandacht, de grote variaties in de menselijke soort treden op de voorgrond. De wereld lijkt één immense toren van Babel. Maar dan, op welhaast magische wijze, zeilen de overeenkomsten tussen alle mensen voor het voetlicht. Overal ter wereld worden immers mensen geboren, overal zijn mensen aan werk, overal blijken mensen te lachen en overal gaan mensen dood. Onder de Babylonische verwarring van de culturen, rust blijkbaar een identieke menselijke natuur. Hoe verschillend we ook zijn, uiteindelijk delen we dezelfde voorvader: Adam.

Deze gedachtegang noemt Barthes 'Adamisme'. Het Adamisme is een westerse humanistische mythe van 'eenheid in verscheidenheid'. En *The Family of Man* is de hoogmis van dit Adamisme. Daarmee is zij ook de bewieroking van het 'essentialisme', dat de oneindige pluriformiteit van de menselijke geschiedenis en cultuur laat versmelten tot één bevattelijke essentie: de mens zoals hij nu eenmaal is, de echte mens, de natuurlijke mens.

De mythe van het Adamisme is niet ongevaarlijk, meent Barthes. Zij onderdrukt de geschiedenis. Een geschiedenis die zich minder toont in harmonie, overeenkomsten en vrede, dan in animositeiten, verschillen en strijd. Dat veel, zo niet de meeste mensen argwanend staan tegenover het humanisme, heeft volgens de Franse filosoof dan ook zijn redenen. Deze mensen ervaren de verschillen blijkbaar veel krachtiger dan de overeenkomsten. Door de mythe van de menselijke natuur, door de impliciete boodschap dat we uiteindelijk allemaal broers en zussen zijn, veronachtzaamt *The Family of Man* een realiteit waarin onderdrukking en ongelijkheid aan de orde van de dag zijn. Een realiteit die weliswaar velen insluit, maar ook velen geen kans gunt en in de marge parkeert.

Ja, vanzelfsprekend, schrijft Barthes, is iedereen ooit geboren. Maar de een kwam ter wereld in Beverly Hills, de ander in een Afrikaans vluchtelingenkamp.

Zeker. Iedereen sterft. Maar sommigen creperen een pijnlijke dood als

36 Roland Barthes, *The Great Family of Man*, 1957. In: Neil Badmington, *Posthumanism*, London: Palgrave 2000, p. 11-13.

kind tijdens een hongersnood, terwijl anderen overlijden op hoge leeftijd en begeleid door dure palliatieve zorg. De humanistische mythe achter de tentoonstelling laat deze harde werkelijkheid van het verschil echter verdwijnen in het stralende licht van een tijdloze wijsheid en in de lyriek van eeuwige vormen.

Huidskleur doet er niet toe, want alle mensen zijn broeders, suggereert *The Family of Man*. O ja? vraagt Barthes. ‘Heb je dat idee wel eens voorgelegd aan de ouders van Emmet Till, de jonge neger die vermoord werd door blanken?’³⁷ Wat zullen zij vinden van *The Great Family of Man*?

Ook werken doen we allemaal, vertelt *The Family of Man*. Maar wat wérk is, schrijft Barthes, daar hebben de blanke bazen en hun zwarte werkers in de koloniën heel andere ideeën over. ‘Vraag maar eens aan de Noord-Afrikaanse arbeiders van Goutte d’Or hoe zij tegenover de *Great Family of Man* staan.’³⁸

Barthes, kortom, wenst de verschillen bloot te leggen. Hij wil laten zien dat velen uitgesloten zijn van *The Family of Man*. Hij verwijt het humanisme indifferentie voor hen die geen deel uitmaken van de mensenfamilie en daarmee verwijt hij hen morele onverschilligheid.³⁹

Met deze kritiek overkoepelt hij in feite een aantal afzonderlijke kritieken op Steichens tentoonstelling. Hij overkoepelt de postkoloniale kritiek dat *The Family of Man* geen acht slaat op de onrechtvaardige verhoudingen tussen zwart en wit; hij overkoepelt de feministische kritiek dat er geen aandacht is voor de ondergeschikte positie van vrouwen; hij overkoepelt de marxistische kritiek dat Steichen voorbij gaat aan de uitbuiting van de armen door de rijken. En hij overkoepelt de kritiek dat *The Family of Man* zich de facto verheven voelt boven het dagelijkse gemodder in de werkelijkheid, waardoor Emmet Till en de arbeiders van Goutte d’Or het nakijken hebben. Barthes, in één zin, deconstrueert Edward Steichens verheven kosmopolitisme.

37 Emmet Till was een jongen van 14 die in 1955 werd vermoord in de Amerikaanse staat Mississippi door blanken die hem ‘een lesje wilde leren’ omdat hij een blank meisje had willen versieren.

38 De *Goutte d’Or* (de gouden druppel) was tot ver in de 20^e eeuw een van de armste wijken van Parijs. Vandaag is het een van de meest bonte immigrantenwijken van de stad, ten noorden van het metrostation Barbès-Rochechouart op de hellingen van Montmartre. In *l’Assommoir* – de ‘comadrinker’ – uit 1877 zette Émile Zola de arbeidersbuurt neer als een door alcoholisme geteisterd getto.

39 Hoewel nog te vroeg om Barthes hier al te kritiseren, dringt zich desondanks de vraag op of de Franse filosoof wel de portee van Steichens tentoonstelling op het netvlies had. Het portret dat Steichen van de mensenfamilie maakt, is niet zozeer een sociologische studie dan wel een een moreel statement. *The Family of Man* is geen beschrijving van de huidige werkelijkheid maar van een te realiseren werkelijkheid.

A capitalist cultural tool

Later voegt Allan Sekula, een Amerikaanse fotograaf, schrijver en anti-globalist, met prikkelende anekdotes en lastige beschuldigingen een extra dimensie toe aan Barthes' toch al niet malse kritiek. Sekula meent dat The Family of Man een verwerpelijke uiting is van *photo globalism*. The Family of Man, meent Sekula, is een hommage aan één specifiek soort mens en wel de Amerikaanse soort. Dat de Afrikaanse en de Chinese daar zo sprekend op lijken, wijst volgens hem op een geheime agenda. Naar Sekula's idee heeft de tentoonstelling een politiek doel. En dat is het wereldwijde uitventen van de Amerikaanse cultuur en wel via de moderne taal van de fotografie.⁴⁰ Niet alleen representeerde de grote tentoonstelling exclusieve Amerikaanse waarden als blanke superioriteit, vaderlijk gezag, moederlijke volgzzaamheid en het belang van de familie als hoeksteen van de mondiale samenleving. Door jarenlang met de tentoonstelling over de wereld te zeulen, fungeerde The Family of Man ook als een *capitalist cultural tool* in de 'strijd om de heerschappij over de wereld in de hoogtijdagen van de Koude Oorlog'. Geen wonder, meent Sekula, dat de expositie steun kreeg van zowel Coca-Cola als de CIA.

Op het eerste oog is Sekula's kritiek weinig interessant. Ja, wanneer The Family of Man in 1958 in Zuid-Afrika arriveert, staat in de entreehal van de tentoonstellingsruimte een immense wereldbol waaromheen Coca-Cola-flesjes cirkelen. Maar welke Amerikaanse tentoonstelling wordt niet door het bedrijfsleven gesponsord? Inderdaad zijn het in Johannesburg alleen blanke Zuid-Afrikanen die de tentoonstelling bezoeken. Voor zwarten is de tentoonstelling echter niet verboden. Misschien waren de blanke bezoekers vooral kosmopolitisch denkende mannen en vrouwen met een sterke aversie tegen het opkomende apartheidsdenken?⁴¹ Bovendien was het ten tijde van de Koude Oorlog vanzelfsprekend dat de Amerikaanse regering, alias de CIA, de tentoonstelling uitventte, zoals ze álles uitventte in haar strijd tegen de Sovjet-Unie: van maanvluchten tot jazzmuziek, van ontwikkelingshulp tot auto's, van democratie tot, inderdaad, The Family of Man.

Toch zaait Sekula onrust. Blijkbaar past Steichens tentoonstelling naadloos in de specifieke context van welvarende, blanke mannen, van Amerikaanse politiek en van internationale bedrijvigheid. En dus niet, voor alle duidelijkheid, van uitgesloten, arme, zwarte vrouwen, van dekolonisatiepolitiek en lokale gemeenschappelijkheid. Ja, blijkbaar roept Steichen deze context op door de keuze van zijn foto's. En dat plaatst de

40 Louis Kaplan, *American exposures: photography and community in the twentieth century*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2005.

41 Kaplan, a.w., p. 66.

tentoonstelling wederom in een minder kosmopolitische sfeer dan zij voorgeeft te doen.

In 1959, een jaar na Johannesburg, reist de tentoonstelling naar Moskou, naar het hart van het communisme. Wanneer *The Washington Post* dan kopt: 'Steichen to Explain Man's Universality to Russians',⁴² roept deze krant op ironische wijze opnieuw de vraag op hoe universalistisch een universalisme eigenlijk is wanneer dit zo expliciet aan het buitenland moet worden uitgelegd. Eenmaal in Moskou is het vervolgens wachten op antikapitalistische kritiek. En die komt met vliegende trom. Zo toont een van de 503 foto's een Chinees jongetje met een lege rijstkom. De Amerikanen interpreteerden de foto – genomen in 1949, dus nog vóór de communistische machtsovername in China – als een universeel symbool van honger. Daar denkt de Sovjetregering heel anders over. De lege rijstkom, het kan niet anders, is ongetwijfeld een kritische sneer richting Peking, op dat moment de voornaamste bondgenoot van de Sovjet-Unie. In Moskou moet de foto dan ook worden verwijderd.⁴³

Hoe universeel en inclusief *The Family of Man* ook wil zijn, de reizende tentoonstelling toont haarfijn aan hoe verdeeld en exclusief de menselijke familie in werkelijkheid is. Wat in de ene stad wordt bejubeld als een kosmopolitische boodschap, wordt in de andere gedesavoueerd als een alibi voor Amerikaanse repressie. Wat op de ene plaats doorgaat voor een oproep tot verzoening, lijkt elders een oproep tot opstand en strijd.

Geschonden eenheid

En zo staat mijn kosmopolitisme, mijn aangename gevoel dat ik deel uitmaak van een wereldwijde *The Family of Man*, opgewekt tijdens die warme ochtend in Clervaux, plots in een bittere tocht.

Vooralsnog geef ik me niet gewonnen. Zo heerst Steichens humanistische ideologie niet alleen in Luxemburg of de Verenigde Staten. Vergelijkbare ideeën kwam en kom je ook tegen bij een Italiaanse Renaissancefilosoof als Pico della Mirandola, de Franse wiskundige Nicolas de Condorcet, de Duitse theoloog Dietrich Bonhoeffer, de hindoeïstische Indiër Mahatma Ghandi, de communistische Zuid-Afrikaan Nelson Mandela en de joodse wijsgeer Abel Herzberg. Keer op keer schetsen deze en minder beroemde voorvechters van de menselijke waardigheid hun humanistische horizonten om op grond hiervan alledaagse onrechtvaardigheden aan de orde te stellen.

Steichen verdient het dan ook om te worden verdedigd. Daarom stel

42 Jean White, 'Sandburg Steichen to Explain Man's Universality to Russians', *The Washington Post*, 15 februari 1959.

43 Kaplan, a.w., p. 71.

ik, tegen Barthes in, dat een moreel 'adamisme', zoals uitgedragen door Steichen, een voorwaarde is om precies de onrechtvaardigheden op het spoor te komen waar de critici van de tentoonstelling op wijzen. Ik stel dat een rudimentaire 'inclusieve' idee, waarin we allen deel uit maken van een Family of Man, onmisbaar is voor het besef dat de concrete werkelijkheid telkens weer wordt getekend door 'exclusie', door strijd en verschil.⁴⁴

Ik denk, bijvoorbeeld, dat het alleen mogelijk is om mee te leven met het verdriet van een Filipijnse moeder die haar kinderen aan malaria verliest, door bij deze moeder emoties te veronderstellen die ook Nederlandse moeders in vergelijkbare situaties ervaren. Kunnen we wel worden geraakt door de voortijdige dood van een mens, zónder de vanzelfsprekendheid dat een goed leven ook een voldragen leven is? Erkennen we niet dat de gruwelijke dood van de jonge neger Emmet Till onrecht is omdat we deze impliciet vergelijken met de vredige dood van een bejaarde in een Nederlands verzorgingshuis?

Is de zware arbeid van Noord-Afrikaanse arbeiders in Goutte d'Or überhaupt als zware arbeid te herkennen – laat staan te waarderen of te verlichten – zonder hen in de gedeelde context te plaatsen van Britse staalarbeiders, Russische boeren en Nederlandse ambtenaren? Is het wel mogelijk om ons voor te stellen hoe zwaar het werk in Goutte d'Or is zonder onze spieren en onze handen te vergelijken met die van de Noord-Afrikanen?

Alleen het gemeenschappelijke in onze lichamen – noem het de natuur, noem het onze essentie of onze Adamistische oorsprong – maakt het mogelijk om de verschillende omstandigheden te accentueren waarin deze lichamen moeten werken. Zónder een rudimentair idee van onze gedeelde gemeenschappelijkheid blijft de Noord-Afrikaanse arbeider een exoot die werk kan en moet verrichten waarvoor zijn blanke buurman terecht de neus ophaalt.

Ook Roland Barthes impliceert een 'gedeeld verstaan'. Wanneer hij adviseert om de Noord-Afrikaanse arbeiders, of de ouders van de vermoorde zwarte jongen te vragen wat zij van Steichens ideeën denken, dan veronderstelt hij dat deze mensen in staat zijn om even verstaanbare als acceptabele antwoorden geven. Ja, impliciet gaat Barthes er zelfs vanuit dat hún verhalen mij aan het denken zullen zetten, zoals alleen mensen elkaar aan het denken zetten die zich tot elkaar verhouden, die met elkaar

44 De idee van The Family of Man mogen we, met de woorden van Emmanuel Levinas, opvatten als een 'totaliteit'. Maar anders dan de term wellicht suggereert, heeft deze totaliteit niet het laatste woord. Zij zal doorlopend worden geïnterrupteerd door het 'Oneindige', door de komst van de 'ander', die haar keer op keer ter discussie zal stellen. Emmanuel Levinas, *De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit*, Amsterdam: Ambo 1987, p. 14, 31.

communiceren en zich op een of andere wijze aan elkaar verwant voelen.

Terwijl Barthes de foto's verwerpt, omhelst hij het verhaal. Tegenover het beeld plaatst hij het woord. Maar het doel lijkt hetzelfde als dat van Steichen. Beiden hopen het onderling begrip te bevorderen. Ze zetten in op een gezamenlijke horizon en bekrachtigen zo het kosmopolitische ideaal.

Barthes lijkt zich zelfs tegen Barthes te keren, wanneer hij er expliciet voor pleit om de door The Family of Man-tentoonstelling verdoezelde onrechtvaardigheid op te heffen. Blijkbaar is Barthes erop uit om een nieuwe, een 'werkelijke' Family of Man te scheppen. Blijkbaar wil hij Steichens museale werkelijkheid tot realiteit laten komen. Maar wie streeft naar het wereldwijde opheffen van onrechtvaardigheid, veronderstelt ook een wereldwijd gedeeld idee van wat rechtvaardigheid uiteindelijk is.

Ik overweeg dan ook om Barthes' polemieken serieuzer te nemen dan Barthes zelf doet. Omdat wij, blanken en zwarten, mannen en vrouwen, rijken en armen, op welke wijze dan ook, allang een mensenfamilie zijn, kunnen de onrechtvaardigheden waar de Franse filosoof op wijst zich aan ons vertonen. Eerst is er een breed gedeeld idee van insluiting en verbondenheid, vervolgens wordt deze verbondenheid weer op de proef gesteld door tal van concrete uitsluitingen en onrechtvaardigheden.

Zowel Steichens tentoonstelling als Barthes kritiek op deze tentoonstelling, valt dan ook te begrijpen als een oproep om de breuken in de *Family* krachtiger aan het licht te brengen. Om mensen in te sluiten in plaats van uit te sluiten. Uiteindelijk sluimert bij Steichen én bij Barthes niet minder dan een – onuitgesproken – beeld van een geschonden eenheid die het meer dan waard is om te worden hersteld.

Hoe succesvol The Family of Man of ook is, de kosmopolitische fototentoonstelling van Steichen staat al snel bloot aan brandende kritiek. Het is kritiek die verder reikt dan de tentoonstelling alleen. Ze zou het kosmopolitisme in zijn geheel kunnen raken. Niet alleen wordt de tentoonstelling ontmaskerd als een westers of zelfs Amerikaans ideaal. Ook wordt het 'essentialisme' dat de tentoonstelling uitdraagt ervan beschuldigd geen oog te hebben voor de individuele verschillen. Dit zijn kritieken die ik me moet en zal aantrekken. Tegelijk schenk ik The Family of Man krediet. Zij vormt een morele horizon, waartegen inbreuken op de menselijkheid zichtbaar worden. En ze vormt een conceptuele horizon, waartegen de verschillen zich af kunnen tekenen. The Family of Man representeert de kosmopolitische orde, die de ordeverstoring mogelijk maakt.

KOSMOPOLITISCHE PERSPECTIEVEN

3 Ndirande: de kleine verhalen van Grace Phiri

*In de Malawische sloppenwijk Ndirande vraagt Grace Phiri mij met klem om hulp voor haar bevallende dochter. Grace Phiri blijkt absoluut arm en absoluut onveilig. Zoals ik keek naar de foto's in Clervaux, zo luister ik naar de kleine verhalen uit Ndirande, verteld onder het onrustbarende schilderij Imfa Siyithawika – 'aan de dood valt niet te ontkomen'. Het is niet gemakkelijk om Clervaux en Ndirande samen te denken. Ik twijfel: verstoren de 'kleine verhalen' van Grace de orde van het kosmopolitische denken, zoals weergegeven in *The Family of Man*? Of jaagt Grace het kosmopolitisme van *The Family of Man* juist aan?*

Vaak, maar al te vaak, stel ik me voor dat ik geboren werd in een zuidelijke sloppenwijk. Zeg in Dharavi in Bombay (India), in Acahualincas in Managua (Nicaragua) of in Ndirande in Blantyre (Malawi). Dan leidde ik waarschijnlijk een bestaan dat Thomas Hobbes ooit omschreef als *solitary, poor, nasty, brutish and short*. Een bestaan dat onvoorstelbaar is voor mij, als 21^e-eeuwse noorderling. Maar dat ook onvoorstelbaar is voor de zuiderlingen die er jaar in, jaar uit, moeten wonen. Een bestaan, zo onveilig, dat het voor *The Family of Man* volstrekt onacceptabel is.

Dat ik me deze voorstellingen maak, is niet toevallig. Ik zwierf door Dharavi en ging op de koffie in Acahualincas. Bij tijd en wijle woon ik net buiten Ndirande, de grootste sloppenwijk van Malawi, een van de armste landen van Afrika.

En in Ndirande, op een hete Afrikaanse dag in augustus 2008, gebeurt dit.

Ik maak me op voor een dagelijkse wandeling naar Mount Ndirande, een van de vijf heuvels die Blantyre beschermen als randen van een grillig gevormde kom. Ik verlaat mijn huis aan de welvarende Nyambadwe Crescent en steek Chileka Road over richting Blantyre Girls Primary School. Anderhalve kilometer volg ik de Ndirande Ringroad en wandel langs rokende minibusjes en stoffige *pick ups* vol kippen en balen katoen. Rechts van de weg liggen kerken, links de krotten van Ndirande. Hier wonen officieel 150 duizend mensen, maar sommige schatten het aantal inwoners dubbel zo groot. Ik passeer de afslag naar de *Holy Ghost Church*

in het hart van de slum. Sinds deze straat in 2007 werd geasfalteerd, is hij de enige verharde weg in deze zee van mensen.

Telkens wanneer ik door Ndirande zwerf, verbaas ik me dat een voorstad van deze omvang maar één fatsoenlijke weg bezit. Hoe overleef je Ndirande in de woedende regentijd, wanneer het hele township in een immens moeras verandert? Wanneer de latrines overspoelen, de drek tussen de huisjes golft, de cholera toeslaat en malaria een spoor van dood en verdriet door de krottenwijk trekt?

Ik blijf de Ringroad volgen. En slenter een vol uur langs de oostelijke buitenrand van het meest hectische stukje Afrika halverwege Nacala aan de vochtige kust van Mozambique en Lusaka, diep in het stoffige binnenland van Zambia.

En – ik kan niet anders dan toegeven – ik geniet. Van de zon. Van de geur van vuur, gebraden kip en vers gezaagd hout, van het geklop van hamers op zink en hout, van de flarden *kwasa kwasa* uit de kroegen en *gospel* uit de kerken, van de donkere ogen, de ranke lichamen. Van het zweet dat over mijn lichaam vloeit, van mijn aanwezigheid in dit verloren en vergeten stukje wereld, van het vooruitzicht nog maandenlang in Afrika te zijn, van de opwindende intensiteit van leven dag in, dag uit, te mogen meemaken.

Ik geniet ervan ondergedompeld te zijn in *The Family of Man*.

De vraag is echter welke rol ik in deze familie speel. De vraag is zelfs óf ik er wel deel van uitmaak.

Het spijt me, abambo

Niet ver van Ndirande market, voor de opgestapelde doodskisten van *Try uz coffinmakers*, staat een politieman. Hij steekt zijn hand op en groet. *Muli bwanje, abambo*. Ik groet terug. Dan zet hij een stap naar voren en steekt zijn hand uit. Ook ik steek mijn hand uit. Dat doe ik als vanzelfsprekend en zonder na te denken, omdat je een uitgestoken hand immers nooit negeert. De agent, een oudere heer met vriendelijke ogen in een tanig gelaat, informeert naar mijn welzijn. Dan vraagt hij om geld. Hij is arm, hij kan zijn zoon niet naar school sturen. En hij woont in Bangwe, een township tien kilometer verderop, maar zegt dat hij zelfs het geld niet heeft om een minibusje te nemen. En ik, ik ben een *mzungu*, een blanke. Ik kan het gevraagde geld best missen. In zijn werkplaats legt de eigenaar van *Try uz* zijn zaag neer en luistert wat de politieman te zeggen heeft. Een vrouw met kind op de rug blijft staan, schoolkinderen houden hun pas in.

Daar sta ik dan, te midden van toeterende auto's, handelaars in bananen en geroosterde maïskolven, voor de gestapelde zerken van de coffinmaker. De *mise en scène* waarin ik een ogenblik eerder nog zo genietend in

rondwandelde, ligt in duigen. Plots sta ik op de *bühne*, terwijl ik eerder, als *spectator mundi*, nog in de loge zat. De agent wacht af.

Zijn beeld trilt voor mijn ogen in de brandende lucht. De geluiden uit Ndirande klinken nog intenser, nog indringender dan eerst. Maar het is dezelfde zon, hetzelfde licht dat zich over heel Malawi uitstrekt. De dag lijkt even tot stilstand te komen, hij werpt zijn anker uit in deze zee van stof, krotten en gebrande pinda's. Ik zou een stap terug kunnen doen om aan deze situatie een einde te maken, maar een hele krottenwijk, trillend in de zon, verdringt zich inmiddels achter mij.⁴⁵

Wat moet ik doen? Ik aarzel, ik probeer mijn gedachten te ordenen. Wat ik doe, is dit. Ik zeg, na enige aarzeling, 'nee *abambo*, het spijt me, ik kan u niet helpen. Ik heb al veel verantwoordelijkheden, ik hoop dat u een andere sponsor bereid vindt om het schoolgeld voor uw zoon te betalen.' Ik geef weer een hand. *Zikomo*, zegt de agent. De coffinmaker pakt zijn gereedschap weer op en ik loop door.

Ik denk na over mijn besluit. Feitelijk had ik het om het geld niet hoeven laten. Een middelbare scholier kost nog geen tweehonderd euro aan schoolgeld per jaar.⁴⁶ Een minibusje naar Bangwe kost niet meer dan veertig eurocent. Toch deed ik het niet. Was het omdat ik niet als persoon maar als *mzungu* werd benaderd? Was het de hitte, de stekende zon, het stof, de herrie en drukte rondom die me deed verlangen om aan de situatie te ontsnappen? Vind ik dat een *constable on duty* niet om geld mag vragen? Nam ik wellicht een besluit zónder dat er fatsoenlijke redenen aan ten grondslag lagen? Geneerde ik me? Voelde ik me onvrij, spoelde een golf van onbehagen mijn redelijkheid weg? Had ik tóch mijn portemonnee moeten trekken? Waarom, in godsnaam, waarom, is er in Malawi nog geen begin gemaakt met studiefinanciering en gratis middelbaar onderwijs? Waarom is alles wat in het Westen vanzelfsprekend is, hier een probleem? Ik voel me ongemakkelijk, betrapt, opgejaagd, aansprakelijk en met schuld beladen. *Ich bin kein Herr im eigenen Haus*.

Ik verplaats me ook in de politieman. Stond hij me bewust op te wachten? Wist hij dat ik hier vandaag voorbij kwam, omdat ik hier vrijwel elke middag voorbij kom? Hoe lang dacht hij na over zijn vraag aan mij? Oefende hij zijn stap vooruit, het uitsteken van zijn hand, het correct

45 Voor wie deze passage bekend voorkomt maar niet weet waaraan zij herinnert: ik refereer hier aan Albert Camus' novelle *L'étranger*, 'De Vreemdeling' uit 1942. En wel aan de passages waarin Meursault plots oog in oog staat met 'de Arabier' en hem vervolgens met enkele pistoolschoten van het leven berooft.

46 De Malawiaanse prijzen die in deze tekst worden genoemd, zijn prijzen uit 2008. Ten tijde van de eindredactie van deze tekst in april 2012 zijn ze vrijwel verdubbeld. Kostte een ritje per minibus in 2008 zo'n 35 cent, vier jaar later is dat 70 cent. De inkomens van de Malawianen zijn in deze periode maar amper gestegen.

formuleren van zijn vraag? Ging wellicht een familievergadering aan zijn actie vooraf? Moest hij moed verzamelen om me aan te spreken? Wat zal hij vertellen wanneer hij vanavond thuis komt? Verwachtten zijn kinderen goed nieuws, of hielden ze al rekening met een somber antwoord? En hoe voelt hij zich nu? Teleurgesteld, moe? Voelt hij zich vernederd, omdat een rijke *mzungu*, die zonder meer het schoolgeld van zijn zoon had kunnen betalen, in enkele zinnen zijn verzoek terzijde schoof? Had hij zich ook vernederd gevoeld wanneer ik aan zijn verzoek had voldaan? Is de verhouding tussen arme zwarten en rijke blanken überhaupt geen verhouding van verheffing en vernedering?

Later, in de koele lucht hoog boven Ndirande, op een rotsblok op Ndirande Mountain, probeer ik mijn ervaring te analyseren. Eerst, voorafgaand aan de ontmoeting met de agent, voelde ik me opgenomen in *The Family of Man*, om Steichens metafoor te gebruiken. Vervolgens stapte een individu uit de *Family* naar voren, en scheurt het concept.

Toch schenkt hij mij pas op dát moment de mogelijkheid om daadwerkelijk lid van de familie te worden. Door zijn stap naar voren blijkt niet alleen dat ik het enkele minuten eerder niet was. Nu blijkt ook dat dit lidmaatschap zo evident nog niet is. Want als familielid krijg je ook verantwoordelijkheid toegekend. En het aanvaarden van die verantwoordelijkheid blijkt allerm minst vanzelfsprekend.

Maar ziet de politieagent zichzelf wél als familielid? Is zijn lidmaatschap geen veronderstelling van mij? Is het niet mogelijk dat zijn stap naar voren, in de richting van de voorbij wandelende blanke, kan worden begrepen als een poging om zelf tot de familie toe te treden? Waarschijnlijk ervaart hij zich immers als arm, als kansloos en daarom als uitgesloten en veronderstelt hij dat ik wél deel uitmaak van de wereldwijde familie. En dat terwijl ik, die voorafgaand aan de ontmoeting nog veronderstelde familielid te zijn, weiger om daadwerkelijk toe te treden op het moment dat ik voor de keuze word gesteld. De agent, die voorafgaand aan de ontmoeting waarschijnlijk veronderstelt geen familielid te zijn, wordt de kans opnieuw ontzegd, nu hij daar een poging toe doet.

Is er überhaupt een mens die deel uitmaakt van *The Family of Man*?

Vanzelfsprekend, amai

Even voorbij Ndirande market, bij de parkeerplaatsen voor de minibusjes, staan twee vrouwen tussen een stapel houtskool en enkele bossen vers gekapt suikerriet. Een van de vrouwen zakt door haar knieën in het zand. Ik houd mijn pas in en wijk uit, want ze verspert de doorgang.

Dan reikt de andere vrouw naar mijn hand. Opnieuw steek ik hem uit, opnieuw doe ik dat als vanzelfsprekend en zonder na te denken, omdat je

een uitgestoken hand immers nooit negeert. Ik ken deze vrouw. Althans, ze komt mij bekend voor. Pas later weet ik wie zij is: op zondag danst zij in de kerk van de Heilige Geest. Ze draagt vriendelijke ogen in een tanig gelaat. En ze herkent ook mij.

Maar deze vrouw informeert niet naar mijn welzijn. Ze vraagt op de man af: ‘*mzungu*, kunt u helpen? Mijn dochter moet bevallen, ik weet niet wat we moeten doen.’ Ik zie vruchtwater sijpelen langs de benen van de zittende vrouw, een meisje nog. Het water drupt in het grauwe zand. Zinnen van Leo Vroman schieten voorbij. *Mens is een zachte machine / een buigbaar zuiltje met gaatjes / propvol tengere draadjes.*

Daar sta ik dan. Daar sta ik wéér. Te midden van toeterende taxibusjes, tussen de houtskool en het suikerriet. Om mij heen cirkelen weer vrouwen, straatjongens en kinderen. Belangstellend kijken zij toe hoe ik, de enige blanke die zich überhaupt in Ndirande waagt, dit varkentje ga wassen.

De zon brandt op mijn wangen, zweetdruppels hopen zich op in mijn wenkbrauwen. Ik zet een stap naar voren, alsof ik de natte benen van de jonge vrouw wil bestuderen, maar opgehoopt zweet stroomt in mijn ogen en bedekt ze met een lauwe, dichte sluier. De bekkens van de zon dreunen in mijn hoofd, het beeld wankelt, uit Ndirande waait een vurige ademtocht. Ik herneem me.

En nu zeg ik dit, rustig en zonder enige aarzeling. ‘Vanzelfsprekend *amai*, waar moet uw dochter heen?’ Ik loop naar een halfvol taxibusje en overleg met de chauffeur. Hij stuurt zijn passagiers weer naar buiten. Twee omstanders helpen de jonge en de oudere vrouw op de bankjes. En ik betaal de chauffeur om hen, in een verder lege bus, naar het Queen Elizabeth Central Hospital te brengen. De dame pakt mijn hand, dankt mij *zikomo kwambiri* en dankt *Mulungu*, God. *Hope to see you in church, abambo.* En ik loop weer door.

Geëmotioneerd denk ik na over mijn besluit. Wat liet mij nu een andere beslissing nemen? Zeker, dit was een noodgeval, een *emergency*. De vraag van de politieman was dat niet. Maar toch. Waarom moest ik zo nodig de suikeroom zijn in The Family of Man? Hadden de vrouwen niet eerder kunnen bedenken hoe ze in het ziekenhuis moesten komen? Waar was de verwekker van het kind? Was het feitelijk niet zijn verantwoordelijkheid om voor de vrouw te zorgen? Waarom deden de omstanders eigenlijk niets? Zij kenden de vrouwen, al was het maar van zien, zij hadden ook een busje kunnen regelen. Wil ik nog wel langer familielid zijn? Is het wel mijn taak, als toevallig passerende *mzungu* om in Afrika voor Afrikanen op te komen? Gedroeg ik me niet als Malle Henkie? Was ik niet de dupe van de moraal? En is het, als aanzet tot deze tekst, niet van het grootste

belang om dat te weten?

Maar ik verplaats me ook in de vrouw. Hoe buitengesloten voelde zij zich, voorafgaand aan onze ontmoeting? Hoe pijnlijk, hoe schandelijk was het voor haar om met haar dochter in het smerige zand te knielen van Ndirande market? Is zij dankbaar voor de hulp die zij ontving? Of ervoer zij het als vernederend om een toevallig passerende *mzungu* om hulp te moeten vragen? Durft zij me zondag nog aan te kijken wanneer ze dansend voorbij komt in de kerk van de Heilige Geest? Heeft haar vraag en mijn toegeeflijkheid onze gelijkwaardigheid binnen de familie verscheurd en bevinden we ons nu voor eeuwig in een verhouding van knecht en meester, van slachtoffer en held?

Of werd hier, op dit ultieme moment van menselijk contact, The Family of Man tot leven gewekt?

Streets with no names

Hoog op Ndirande Mountain kijk ik op Ndirande neer. Op deze zee van mensen, bijengepakt in hun woningen, markten, kerkjes, kroegen, blik-slagerijen en doodskistenfabriekjes; een *shanty town* met een ontelbare hoeveelheid steegjes, afvalhopen, autowrakken en open riolen.

Ndirande ligt op enkele kilometers ten noorden van het centrum van Blantyre. Daar, in *downtown* en in enkele omliggende wijken als Namiwawa, Nyambadwe en Sunnyside wordt het leven gevierd. Huizen zijn aangesloten op elektriciteit, op stromend water en op het telefoonnet. De straten zijn verhard, de restaurants zitten vol, op de parkeerplaatsen staan Toyota Land Cruisers en Nissan Pajero's. De geldautomaten van de grote banken leveren doorlopend kwacha's.

Wie hier in de problemen raakt, heeft tal van mogelijkheden om er weer uit te komen. Wanneer hij weer eens naar een begrafenis moet, is er een werkgever die zijn salaris doorbetaalt. Wanneer bij hem wordt ingebroken, dekt de verzekering de schade. Bij ziekte liggen twee fatsoenlijke privéziekenhuizen om de hoek, de politie patrouilleert voor zijn deur. En hij kent voldoende mensen bij de rechtbank, in het gemeentehuis en bij de rijksoverheid om zijn belangen veilig te stellen. Hij is opgenomen in het maatschappelijke weefsel. Zijn bestaan is inclusief.

Hoe anders is dit in Ndirande, een gebied waar zelfs de bewoners van Blantyre Centrum maar weinig van af weten. Ook in de databanken van het *National Statistics Office* van Malawi is zo goed als niets over de township te vinden.⁴⁷ Een plattegrond is al evenmin beschikbaar. De township

47 Zo blijkt uit bezoek aan het hoofdkantoor van het *National Statistics Office* in Zomba (15 augustus 2008).

is, naar een tekst van U2, *a place where the streets have no names. Where people are beaten and blown by the wind, trampled in dust* (1987). Hoe bont en vrolijk de sloppenwijk zich op het eerste gezicht ook voordoet, in Ndirande heersen ziekte en dood. Mensen, hoe vriendelijk ze op het eerste oog ook met elkaar omgaan, ervaren zich doorgaans als uitgesloten. Hun bestaan is exclusief.

Wanneer ik door de steegjes van Ndirande zwerf, is het onmogelijk aan de rouwstoeten te ontkomen. Elk moment van de dag trekken ze door de wijk. Op weg naar een van de vele begraafplaatsen in de buurt, of naar de dorpen waar de bewoners ooit werden geboren en waar ze nu weer ter aarde worden besteld. De rouwstoeten, de lijkistenfabriekjes, de zieken, uitgeteerd op hun matten voor de deur, de kinderen met hun hongerbuikjes, het prikkeldraad over de muren, de tralies voor de winkeltjes, de kreupelen scharrelend door het stof... Iedereen die het zien wil, zal het weten: wie in Ndirande woont, is maar een haarbreed verwijderd van de dood.

De doden van Ndirande zijn nog jong. Veelal zijn het kleine kinderen. Verder twintigers en dertigers. Nu zijn ouderen überhaupt in de minderheid in Malawi, waar de gemiddelde levensverwachting tussen de 41 en 47 jaar ligt.⁴⁸ Maar in Ndirande lijken ouderen volledig te ontbreken. Als een magneet trekt de slum jonge mensen weg van het platteland. Het zijn mannen en vrouwen die vol plannen en goede moed hopen te ontsnappen aan de trage en uitzichtloze armoede in hun dorpen. Weinigen beseffen aanvankelijk dat de eerste stap in de overrompelende dynamiek van Ndirande er een is in een moeras van angst en onzekerheid. *These streets remind me of quicksand / when you're on it you'll keep goin down / And there's no one to hold on too / And there's no one to pull you out / You keep on fallin / And no one can hear you callin.* Dat zingt de Senegalees-Amerikaanse hiphop-zanger Akon wanneer hij in zijn lied *Ghetto* (2007) de sloppenwijken van Dakar vergelijkt met de *backstreets* van New Jersey en de *trailer parks* in New Mexico.

De Malawiër die zich in Ndirande vestigt, ervaart al snel dat hem maar weinig bespaard zal blijven. Fatsoenlijk onderzoek naar armoede en onveiligheid in Ndirande is overigens schaars.⁴⁹ Wie wil weten hoe behoeftig de

48 Afhankelijk van welke bron je raadpleegt. Het meest optimistisch zijn UNICEF en de CIA met 47 jaar, terwijl de *Intelligence Unit* van het tijdschrift *The Economist* het op 41,1 jaar houdt. Ter vergelijking: de inwoner van Hongkong mag volgens *The Economist* rekenen op het dubbele aantal jaren, 82,2 jaar. Cijfers van UNICEF: unicef.org/infobycountry/malawi_statistics.html. (geraadpleegd 20 augustus 2008). Cijfers van de CIA: *Malawi Country Profile. CIA World Factbook*, Washington 2006. Cijfers van de Intelligence Unit: *The Economist Pocket World in Figures*, London: The Economist 2006.

49 Een van de weinige studies is Mirjam Vossen & Michel Knapen, *Township Blues. Legal needs of*

bewoners van Ndirande zijn, of hoe ze hun veiligheid organiseren, komt er vooralsnog alleen achter door uitgebreid met hen te gaan praten. Door kwalitatief onderzoek te verrichten. Door het najagen van micrologieën, van kleine vertellingen. Micrologieën die ook ons intellect scherpen en waar we onze abstracties aan kunnen toetsen.

Of ze het toezegt uit dankbaarheid of schuldgevoel: Grace Phiri is bereid om haar levensverhaal tot in detail uit de doeken te doen. En, zo houd ik me voor, wellicht vindt ze het wel aangenaam om met een vreemde Europeaan over haar leven te praten.

Grace Phiri, zo noem ik de vrouw die mij om hulp riep tijdens de bevalling van haar dochter. Ik ontmoet haar opnieuw, tijdens de zondagse hoogmis van de *Holy Ghost Church*, twee weken na het voorval bij de minibusjes. Na afloop van de dienst komt Grace opgewekt naar me toe. We houden kort elkaars handen vast. Ja, haar dochter maakt het goed. Ook de baby is gezond. We maken een afspraak. Een afspraak voor een vriendenbezoek. 'Ik wil weten hoe het met je gaat', vertel ik haar. Later voeg ik daar aan toe dat ik een agenda heb. Want ik wil meer. Ik wil weten hoe Grace leeft, hoe ze denkt en hoe haar toekomst eruit ziet.

Grace Phiri heet anders. Wanneer ik haar vertel dat ik haar verhalen mee wil nemen in een tekst, vraagt ze me haar naam niet te noemen, ook al verschijnt deze tekst in het Nederlands. Daarom doop ik haar Grace Phiri. 'Phiri', omdat Phiri, met Banda, de meest voorkomende achternaam in Malawi is. En 'Grace' van 'genade'. Of, meer specifiek, van *Sola gratia*, 'door genade alleen'. Want Grace blijkt nogal eens afhankelijk van de genade van anderen, en van hun genade alleen.⁵⁰

Op het moment dat ik Grace spreek, is ze 37 jaar oud en grootmoeder van twee kleine kinderen. In het rumoerige hart van de township woont zij in een driekamerwoning van vijf bij zeven meter. Dat doet ze in gezelschap van een broer, een oude vader, twee kleinkinderen en haar vijf volwassen kinderen.

Maar vooraleerst doe ik een bekentenis. Wat ik vanaf dit moment over Grace schrijf, is beter geformuleerd, beter overwogen, beter gedoseerd en beter gestructureerd dan in welke transcriptie van onze gesprekken is terug te vinden.

Grace had nooit de kans om te studeren, Grace is nooit eerder geïnterviewd en het Engels van Grace is niet al te sterk, ook al is dat briljant vergeleken met mijn beheersing van het Chichewa. De Grace die ik nu ga presenteren, houdt het midden tussen een journalistiek portret en een

individuals in Ndirande, Malawi, Tilburg: Panga Press 2009.

50 Details over de ware identiteit van Grace Phiri zijn bij de auteur verkrijgbaar.

literaire constructie. Vanzelfsprekend: de feiten kloppen en de citaten tussen aanhalingstekens kwamen precies zo uit haar mond. Aan intellectuele vermogens ontbreekt het Grace niet. Wel aan alles andere.

Imfa Siyithawika

Feitelijk stel ik Grace maar één vraag. ‘Grace, vertel me over je leven.’ Vervolgens houd ik alle opties open. Ook de mogelijkheid van een opgewekt verhaal waarin de episode in het zand van Ndirande market niet méér was dan een ongelukkig intermezzo.

Want ik ben geen leerling van de school die doceert over Afrika als ‘het verloren continent’ of het ‘hart der duisternis’. Wie dergelijke woorden uitspreekt, houdt het bij voorbaar voor gezien. Voor de spreker – en hij of zij is per definitie geen Afrikanen – hoeft het allemaal niet meer. Voor hem is de strijd gestreden. Maar Afrikanen hebben deze keuze niet. Zij moeten verder, zij gaan verder en willen ook verder. Bovendien is er ook een andere, meer ontspannen en opgewekte kant. Hoewel de kwantiteit van het Afrikaanse bestaan doorgaans zeer beperkt is – honger, ziektes, armoede en een vroege dood – is de kwaliteit van het Afrikaanse leven vaak hoog.

‘Afrikanen zijn levenskunstenaars’, is de indruk van Koert Lindijer, Afrika-correspondent voor *NRC Handelsblad*. Het is een indruk die ik, na achttien jaar Afrika, met hem deel. ‘Als de muziek maatgevend zou zijn, is Afrika het gelukkigste continent ter wereld,’ schrijft Lindijer. ‘Ga op een zondagmiddag naar een openluchtdisco in Ghana, waar opa en oma, zonen, dochters en kleinkinderen gezamenlijk swingen. Opgewekte melodieën, sexy wiegende heupen, mooie springende lichamen en veel gezelligheid voor iedereen. In Afrika ben je bij de bron. De bewoners zijn diep religieus, maar ze staan met hun voeten in het zand of in de blubber. Niet God maar de sociale omgang heeft prioriteit. Iedereen met een extraverte persoonlijkheid en een warm hart vindt kameraden in Afrika.’⁵¹

Maar de Afrikaanse vrolijkheid kan verraderlijk zijn, zo blijkt.

In de woonkamer van Grace Phiri hangt een schilderij. Het is een kleurrijk kunstwerk met een verhaal. Het toont een man die aan de oever van de rivier doende is met het omhakken van een boom. Een leeuw doet met op uit het struikgewas. De man laat zijn bijl vallen en klimt in de boom. Daar, halverwege, ontmoet hij een enorme slang. Onder het gewicht van de man breekt de boom en valt richting water. Daar wacht hem een krokodil met opengesperde bek. Onder het schilderij staat in forse letters: *Imfa Siyithawika*. ‘Aan de dood valt niet te ontsnappen’.

51 Koert Lindijer, ‘Geen tijd verspillen aan pessimisme’, *NRC Handelsblad* 22 juli 2002.



Het blijkt het levensmotto van Grace Phiri, zoals het ook het levensmotto blijkt van haar burens, haar overburens en waarschijnlijk de meeste mensen in haar wijk. Phiri's leven is dan ook het leven van één uit velen.

You cannot escape death. Toch behoort Grace, net als ik, tot dezelfde *Family of Man*. Had Roland Barthes haar gekend, dan had hij haar waarschijnlijk, met Emmet Till en de Noord-Afrikaanse arbeiders van Goutte d'Or opgevoerd in zijn essay tegen Steichen. Dan had Barthes aan Steichen en aan alle kosmopolitische humanisten gevraagd: 'Vraag maar eens aan Grace Phiri'. 'Vraag haar maar eens hoe zij denkt over *The Great Family of Man*'. Vraag eens of ook zij zich ingesloten voelt? Vraag eens of zij deel uit maakt van de mensenfamilie? Vraag het haar, en je zult horen dat ze zich doorlopend buitengesloten voelt.

Ik stel de vraag. Volledig open. *Grace. Tell me about your life.*

De kleine verhalen

Eind augustus 2008. Drie lange middagen luister ik naar de verhalen van Grace Phiri. Naar de verhalen over haar leven en over haar plaats in de mensengemeenschap. Ja, soms gaat het gesprek inderdaad over Lindijers 'opgewekte melodieuze, sexy wiegende heupen en mooie springende lichamen'.

Toch wordt het vooral een gesprek over armoede en onveiligheid. Over háár armoede en háár onveiligheid. Daarmee wordt het impliciet ook een

gesprek over de rijkdom en veiligheid die ik geniet en vanzelfsprekend vind. Het wordt zelfs een gesprek, zo zal al snel blijken, over *absolute* armoede en het *absolute* gebrek aan veiligheid in Ndirande.

Het wordt een gesprek dat zal gaan dienen als referentiepunt in deze hele tekst. Want ik laat me inspireren door Mahatma Ghandi, aan wie de volgende uitspraak wordt toegeschreven. ‘Zorg dat je denkt aan de armste persoon die je ooit hebt gezien. Is de stap die je gaat zetten goed voor hem of voor haar? Zal het hem of haar weer controle over het leven geven? In andere woorden, zal het vrijheid geven aan de miljoenen mensen die honger hebben? Je zult zien dat je twijfel verdwijnt als sneeuw voor de zon.’⁵²

Een term als kosmopolitisme zegt Grace Phiri niets. Ook van Human Development heeft Grace nooit gehoord. Van Human Security evenmin. Zelfs termen als ‘ontwikkelingshulp’ of ‘ontwikkelingssamenwerking’ roepen maar amper herkenning op. Grace heeft zich nooit afgevraagd waarom haar kinderen sinds enkele jaren gratis naar de lagere school kunnen, waarom Britse artsen in het nabije Queen Elisabeth ziekenhuis rondlopen, waarom de naam ‘Vrienden van Spakenburg’ prijkt op borden die op Ndirande market een nieuwe gezondheidspost aankondigen, of waarom zij in tijden van hongersnood sjouwt met zakken maïs *From the American People*.

Drie lange middagen denken en praten wij op de veranda van haar huis over haar leven. Grace zit op een rode stoel met gescheurde bekleding en scherp uitstekende stalen veren. Schuin achter haar hangt het kleurige schilderij *Imfa Siyithawika – You cannot escape death*. Een sprookje vertelt het allerminst. Nog lang geen 40 is Grace, maar ze moest al afscheid nemen van broers en zussen, van twee kinderen en van haar echtgenoot. Vrijwel dagelijks sterft iemand in haar directe omgeving. Vrijwel dagelijks stapt ze een huis binnen om luid weeklagend haar condoleances over te brengen.

You cannot escape death is niet het enige levensmotto van Grace Phiri. Ze heeft er nog een paar. *Life is bad*, zegt Grace en: *Evil is all around*.

Imfa Siyithawika is, vertelt Grace, ook het levensmotto van haar burens, haar overburens en waarschijnlijk de meeste mensen in Ndirande. De verhalen gaan dan ook over honger, dood, diefstal en detentie. Ze gaan over angst, over de angst voor een arrestatie door de politie, voor een aanval van malaria, voor een dronkenlap met een panga-mes en voor een mislukte oogst. Dat alles kan morgen haar dood of de dood van haar kinderen betekenen.

En dat beseft ze doorlopend. De verhalen die Grace vertelt zijn verhalen

52 Ghandi, geciteerd in Frank Mulder & Freek Koster, *Economie op ramkoers*, Eindhoven: Uitgeverij Pepijn 2010, p. 167.

over *absolute* armoede en het *absolute* gebrek aan veiligheid. Wanneer ik echter na afloop constateer dat Grace een mens-onwaardig bestaan leidt, dat zij zich als uitgesloten van het leven ervaart omdat zij zich doorlopend vernederd en buitengesloten voelt, dan zijn dat mijn woorden en niet die van háár. Grace spreekt in verhalen, niet in concepten.⁵³

De kleine verhalen, de ‘micrologieën’ die Grace vertelt, zijn verhalen van een vrouw in een tijd van oorlog, zoals geformuleerd door Emmanuel Levinas, als verhalen ‘waarin de sluiers van de illusie in vlammen opgaan’. Dat zijn niet alleen de humanistische illusies van een alomvattende Family of Man, maar ook de sociaaldemocratische illusies van een effectieve ontwikkelingssamenwerking, de romantische illusie van de hechte Afrikaanse familie of de feministische illusie van de veerkrachtige Afrikaanse vrouw die haar tegenslagen met bewonderenswaardige kracht verwerkt.

Het is een complexe verzameling van tragisch vertellingen zoals die in westerse media louter opduiken aan de rafelranden van de mondiale werkelijkheid. In de nieuwsberichten in het journaal, in *urban myths* in videoclips en muziek, in films over opstanden en oorlogen in *samisdat*-literatuur uit totalitaire samenlevingen. Kleine verhalen van individuen als Grace Phiri, stellen abstracte concepten en grote antwoorden ter discussie. Zij onttrekken Grace aan de ‘totaliteit’. Ze onttrekken Grace aan alles verklarende theorieën, modellen en ideologieën, die, wanneer het er op aankomt, niet alleen weinig blijken te verklaren, maar Phiri ook terugvoeren in een bestel dat haar verzwelgt en ketent aan een determinisme dat zij niet herkent. Grace Phiri heeft een eigen lot, ‘alle goed bedoelde mystificaties ten spijt die in elk menselijk leven wel iets ontdekken dat deel uitmaakt van geheimzinnige plannen die in ons tot uiting komen of waarvan we de voorafschaduw zijn.’⁵⁴ Hoogste tijd om plaats te nemen

53 In een cynisch artikel op zijn weblog ‘*How to write about poor people*’ breekt de ontwikkelings-econoom William Easterly een lans voor het verleggen van onze aandacht van ‘income, health, access to clean water, and literacy’ naar ‘areas like happiness, traditions, ceremonies, festivals, friendships, kinship’. Easterly suggereert dat schrijvers over arme mensen over het hoofd zien dat ook de armen een rijk, vol en gelukkig leven kunnen hebben, en dat de reductie van dit leven tot armoede hen geen recht doet; zie: aidwatchers.com/author/easterly/ (geraadpleegd 18 mei 2010). Dat is een interessante gedachte. Ik zie dan ook graag een opvolger van zijn bestseller *The White Mans Burden* tegemoet over de gelukkige kanten van het bestaan te midden van extreme armoede en onveiligheid. Want grootschalig onderzoek naar het leven van de armen als *Voices of the Poor* van The World Bank, Easterly’s voormalige werkgever, laat er helaas weinig twijfel over bestaan dat geluk en armoede bijzonder slecht samengaan. ‘Poverty is voicelessness. It’s powerlessness. It’s insecurity and humiliation’, constateert het rapport. ‘Poverty is pain; it feels like a disease. It attacks a person not only materially but also morally. It eats away one’s dignity and drives one into total despair’, meent een arme vrouw in Moldavië. ‘Poverty is like living in jail, living under bondage, waiting to be free’, zegt een jonge vrouw in Jamaica. Zie: go.worldbank.org/IM4HTOJ690 (geraadpleegd 13 mei 2010).

54 Alain Finkielkraut (in zijn monografie over Emmanuel Levinas), *De wijsheid van de liefde*, Amsterdam: Contact 2004, p. 95.

op het stoepje voor het huis van Grace Phiri en goed naar háár verhalen en háár belangen te luisteren.⁵⁵

Klein verhaal 1

Inkomenszekerheid

Grace rekent niet op *economische veiligheid*, want zij heeft geen enkel uitzicht op een vast inkomen. Al evenmin kan zij rekenen op een sociaal vangnet. Ooit – Grace was toen 17 jaar, met twee kleine kinderen en zonder man – probeerde zij zich in leven te houden met breien en verkopen van babykleren. Maar het geld dat dit opleverde was niet meer dan een kleine aanvulling op haar vaders inkomen.

Van 1994 tot 2000 handelde ze in tweedehands kleren. Nu waren de inkomsten zo laag dat ze, samen met haar kinderen jarenlang honger leed. Een handeltje in houtskool, van 2000 tot 2002, maakte haar, gemeten naar Malawische maatstaven, kortstondig rijk. Maandelijks kwam 75 euro binnen, voldoende om het, toen nog, achtkoppige gezin van te onderhouden.

Vandaag, zegt Grace, ‘doet ze niets’. Dat wil zeggen, ze zorgt voor haar vader, broer en kleinkinderen. ‘s Middags verbouwt ze maïs, tomaten en cassave en verhandelt ze wat overblijft op de markt. ‘s Nachts poft ze popcorn, roostert ze pinda’s en bakt oliebolletjes om die ‘s ochtends langs de weg aan voorbijgangers te verkopen. Daarmee verdient ze ongeveer 25 euro per maand.

Of ze dat geld ook morgen nog verdient, is niet zeker. Grace kan ziek worden, de oogst in haar tuin kan mislukken. Iemand kan overlijden en een begrafenis is zo duur dat die een krater slaat in alle reserves.

Grace en haar gezinsleden stijgen niet uit boven het gemiddelde inkomen van de Malawiër. En dat was in 2007 ongeveer 170 dollar per jaar, ofwel 46 dollarcent per dag. Voor wie daarvan moet leven, is het bestaan één lange oefening in overleven. Ter vergelijking: het gemiddelde inkomen in een doorsnee OECD-land als Japan is 38.410 dollar ofwel 105 dollar per dag.⁵⁶

55 Al zal ik deze niet kunnen bevatten zonder gebruik te maken van concepten die ik pas in een later stadium aan de orde zal stellen: de concepten Human Development en Human Security. Na afloop van het gesprek blijkt dat ik Grace’s woorden het best, ja vrijwel probleemloos kan ordenen met behulp van de zeven categorieën uit het aan Human Security gewijde *Human Development Report 1994*. Grace’s woorden kunnen minder goed worden geordend met behulp van de aan Human Development ontleende Millenniumdoelen. Dan blijven echter twee doelen onbesproken. Dat zijn doel 2: het bereiken van een universele basiseducatie. En doel 8: het ontwikkelen van een wereldwijde samenwerking voor ontwikkeling. Doel 2 blijft onbesproken omdat Malawi inmiddels in dit doel voorziet en doel 8 omdat Grace met deze abstractie niet uit de voeten kan. Bovendien blijkt dat Grace bijzonder veel nadruk legt op verschillende vormen van onveiligheid. En het terugdringen van onveiligheid is niet in de Millenniumdoelen opgenomen.

56 *World Bank Development Indicators 2007*, zie: finfacts.com/biz10/globalworldincomepercapita.

Klein verhaal 2

Voedselzekerheid

Vandaag heeft Grace geen idee of zij morgen zal eten. Zoals de meeste Malawiërs leeft ook zij zonder enige zekerheid dat er morgen brood op de plank zal zijn. Grace kent geen *voedselzekerheid*.⁵⁷

En Grace weet wat het is om honger te lijden. Tijdens de hongersnoden van 2003 en 2005 vreesde zij voor het leven van haar vader en kinderen, want de oudsten en de jongsten lijden tijdens een hongersnood het meest. Honger, zegt Grace, 'is het kwaad'. Honger betekent dat je op zijn hoogst een keer per dag eet. Je hele lichaam doet pijn, je voelt je steeds zwakker en futlozer, je bent te moe om te praten, laat staan om te lopen en te werken. Je stoort je aan je kinderen, je slaat hen om niets. En je schaamt je dat je niet in staat bent om voor jezelf en voor je kinderen te zorgen. Je overweegt om te gaan bedelen. Maar je doet het niet omdat je dan je laatste rest menselijkheid opgeeft. De volgende stap is dat je je niet meer wast, dat je je kleren niet meer herstelt, dat je geen mens meer bent. Dan is het leven zo slecht, dat je het geen leven meer kunt noemen. Dan is *evil all around*. Het enige dat dan nog rest is de hoop dat het ooit weer beter wordt, dat je op een dag weer zo veel kunt eten dat je niet meer hongerig bent.

Grace is de enige niet die honger lijdt. In Malawi is 21 procent van alle kinderen onder de vijf jaar ondervoed.⁵⁸ In 2006 stierven in Malawi 120 van alle duizend kinderen jonger dan vijf jaar. Ter vergelijking: in Nederland bestaat de *Under-5 mortality rate* uit minder dan vijf op de duizend kinderen.⁵⁹

Klein verhaal 3

Gezondheidszorg

Grace bidt dat zij en haar kinderen niet ziek worden. Want *toegang tot gezondheidszorg* heeft zij maar amper. Telkens wanneer een ziekte opdoemt, vreest ze het ergste. Malaria, diarree en luchtweginfecties kunnen fataal zijn. Grace is hiv-besmet. Van 2003 tot 2007 leed ze aan het hiv-gerelateerde tuberculose en was ze vrijwel niet in staat om te werken. Sindsdien

htm (geraadpleegd 17 mei 2008).

57 Caroline Sahley, Bob Groelsema et al., *The Governance Dimensions of Food Security in Malawi*, USAID Washington, 20 september 2005. Zie: sarpn.org.za/documents/d0001649/index.php. (geraadpleegd 20 augustus 2008).

58 Volgens cijfers van UNICEF. Zie: unicef.org/infobycountry/malawi_statistics.html (geraadpleegd 20 augustus 2008)

59 Toch is hier ook vooruitgang te bespeuren. In 1971 stierven nog 341 van alle 1000 kinderen onder de vijf jaar. Aldus cijfers van de World Health Organisation; zie: who.int/whosis/mort/profiles/mort_euro_nld_netherlands.pdf (geraadpleegd 22 augustus 2008).

krijgt ze gratis aidsremmers en daarmee maakt ze het redelijk tot goed.

In Malawi zijn staatsziekenhuizen gratis. En het grote Queen Elisabeth Central Hospital ligt op minder dan vijf kilometer van Ndirande market. Een busritje naar het ziekenhuis kost echter 35 eurocent en doorgaans is er niet genoeg geld in huis om dat te betalen. In het ziekenhuis zijn vaak geen artsen, verpleegsters en medicijnen. Na een ernstig auto-ongeval in 2005 lag Grace meer dan een dag half bewusteloos op een mat in de gang van het ziekenhuis voordat het personeel haar opmerkte. *It was bad*, zegt Grace, *very bad*. 'Iedereen liep voorbij, niemand zag me liggen. Ik kon niets doen. Ik dacht dat ik dood zou gaan en dat niemand het zou merken.'

Ter vergelijking: in een westers land als Italië zorgen meer dan zeshonderd artsen voor honderdduizend mensen. In Malawi is er maar één arts voor honderdduizend mensen beschikbaar.⁶⁰ Onder verpleegsters is de situatie niet veel beter. In het Westen werken ongeveer duizend verpleegsters op honderdduizend mensen. In Malawi is hun aantal niet hoger dan zeventien op de honderdduizend.⁶¹

Rond een miljoen mensen, veertien procent van alle volwassen Malawiërs, is besmet met het hiv-virus. Van 2004 tot 2007 was alleen geld beschikbaar voor gratis aidsremmers aan zestigduizend Malawiërs, ofwel voor één op de zeventienduizend Malawiërs die met het virus waren besmet.⁶² Door de aidsepidemie zakte de gemiddelde levensverwachting fors, volgens berekeningen van Unicef tot onder de 47 jaar, terwijl deze tussen 1971 tot 1990 was gestegen van 41 naar 49 jaar.⁶³ In 2004 waren de Malawiërs weer net zo ongezond als in 1964, toen het land onafhankelijk werd.⁶⁴

In krottenwijken als Ndirande worstelen alle families met de aanwas van kinderen waarvan de ouders aan aids zijn overleden. Ook Grace draagt nu de zorg voor twee wezen. Deze kinderen vonden bij haar een thuis. Dat geldt niet voor de talloze verwaarloosde en bedelende kinderen in de straten van Blantyre. Inmiddels telt dit land van dertien miljoen inwoners zeker 700.000 kinderen die beide ouders aan aids verloren.⁶⁵

60 *The Economist Pocket World in Figures*, London: The Economist 2006.

61 Devesh Kapur & John McHale, *The Global Migration of Talent: What does it Mean for Developing Countries?* 2005; zie: cgdev.org

62 *Amnesty International Report 2008: Malawi*; zie: thereport.amnesty.org/eng/regions/africa/malawi (geraadpleegd 20 augustus 2008).

63 Aldus cijfers van UNICEF; zie: unicef.org/infobycountry/malawi_statistics.html (geraadpleegd 20 augustus 2008).

64 G.C. Matchaya, 'Trends in Life Expectancy and the Macroeconomy in Malawi', *Malawi Medical Journal*, vol. 19 (4) 2007, p. 154-158.

65 In 2005 schatte Unicef het aantal wezen in Malawi op 950 duizend, waarvan 550 duizend hun ouders verloren aan aids. Waarnemers menen dat hun aantal in 2008 veel hoger ligt, maar officiële cijfers zijn niet voorhanden. Zie: unicef.org/infobycountry/malawi_statistics.html (geraadpleegd

Ter vergelijking: in 2008 telde Nederland 1400 weeskinderen. Hoeveel kinderen hun ouders verloren aan aids is niet bekend, maar te verwachten valt dat hun aantal zeer gering is.⁶⁶

Klein verhaal 4

Milieuvervuiling

Grace geniet al evenmin *bescherming tegen milieurampen*. En het milieu staat sterk onder druk in Malawi. Dat merkt Grace aan de vruchtbaarheid van haar tuin. Zonder kunstmest kan zij vrijwel niets meer verbouwen. Ze merkt het ook aan de sterk gestegen prijzen voor houtskool en brandhout. Omdat in Malawi niet meer dan 16 procent van de bevolking aansluiting heeft op het elektriciteitsnet, verliest het land jaarlijks 2,4 procent van haar bomen aan brandhout.⁶⁷ Ndirande Mountain, de heuvel waar de sloppenwijk tegenaan is gebouwd, werd de afgelopen jaren door de bewoners geheel ontbost. Het is wachten, zo menen milieuorganisaties, op de eerste aardverschuiving.⁶⁸ De bomen van Mount Ndirande, maar steeds vaker ook van ver buiten Blantyre, worden verkoold tot de houtskool waarop de vrouwen van Ndirande hun voedsel bereiden. Ook Grace werkt met houtskool. Omdat ze doorlopend boven de rook zit, moet zij vaak hoesten. Ze klaagt over last van haar longen.⁶⁹

De lokale Malawische vis *chambo*, ooit het voedsel voor de armen, is voor Grace onbetaalbaar geworden door overbevissing van het Malawimeer. De *chambo*, de *Oreochromis lidole* staat vandaag op de *Red List* van meest bedreigde diersoorten ter wereld. Het Malawimeer – wereldberoemd om haar prachtige diversiteit aan kleurrijke *cichliden* – wordt op dit moment volledig leeggevisd.⁷⁰

Maar het grootste probleem voor Grace is schoon water. Ze moet meer dan tien minuten lopen om aan water te komen. Wanneer dat water er tenminste is. Want dagelijks gaat in Ndirande voor langere tijd de druk van de leiding. Soms is er dagenlang geen water voor de minstens 150.000

27 augustus 2008).

66 Zie: weeswijzer.wikispaces.com/Feiten-En-Cijfers (geraadpleegd 29 januari 2011).

67 Zie: unstats.un.org/unsd/environment/envpdf/UNSD_UNEP_ECA%20Workshop/Malawi.pdf (geraadpleegd 20 augustus 008).

68 Agi Kiss, *Making Biodiversity Conservation a land use priority*, Washington: World Bank 2002; zie ook www2.gsu.edu/~wwwcec/special/AgiBookChapter2002.pdf (geraadpleegd 20 augustus 2008).

69 Inderdaad veroorzaakt de rook van houtskool COPD. Dat is een verzamelnaam waaronder ziektes aan de luchtwegen verborgen gaan. Houtskool is een van de belangrijkste veroorzakers van COPD. Hans Huttner (ed.), 'Charcoal smoke causes bronchial anthracosis and COPD', *Medizinische Klinik*, January 15, 2007, 102 (1), p. 59-63.

70 IUCH Red List of Threatened Species. Zie: iucnredlist.org/search/details.php/61276/all (geraadpleegd 20 augustus 2008).

bewoners. Dan lopen mensen kilometers voor water of scheppen het uit de stinkende stroompjes die door de wijk meanderen.⁷¹ Riolering ontbreekt volledig. WC's zijn pit latrines, gaten in de grond waarboven mensen hurken en waaromheen een gebouwtje is opgetrokken van karton, afvalplastic of lemen blokken. Rondom de gaten koekt de ontlasting. Wc-papier is er niet. Een rafelige lap, dik van het vuil, die als buitendeur fungeert, doet ook dienst om de handen aan af te vegen. Tijdens de zware buien in de regentijd overstroomt de pit latrines en golft de drek rond en maar al te vaak door de huisjes. Dan is er een grote kans op verspreiding van besmettelijke ziekten. Jaarlijks zijn er uitbraken van het dodelijke cholera.⁷²

Klein verhaal 5

Criminaliteit

Grace is doorlopend bang voor criminaliteit. Ze heeft het gevoel dat haar *persoonlijke veiligheid* op geen enkele wijze is gegarandeerd. Ze vreest te worden bestolen, beroofd, verkracht of vermoord. En ze is doorlopend angstig dat iemand haar kinderen zal ontvoeren, dat ze worden gedood om hun geslachtsorganen, die worden verkocht aan heksen en tovenaars voor magische rituelen.⁷³

Haar huis is niet bestand tegen mogelijke rovers met bijlen en pangamessen. Vorig jaar nog werd ingebroken, door simpelweg een stuk uit de muur van haar woonkamer te trappen. De dieven stapten naar binnen en namen de meter van haar elektriciteitsaansluiting mee. Bij een eerdere inbraak verdween haar radio en vrijwel maandelijks steelt wel iemand een kip uit een van de kamertjes van het huis dat dient als kippenhok.

Een roofoverval bij de burens in 2005 joeg haar de stuipen op het lijf. De gangsters schoten met hun machinegeweer in de lucht en riepen luidkeels 'iedereen die zich hiermee bemoeit, sterft voor niets'. Waarschijnlijk zijn Grace's ervaringen met misdaad vooral typerend voor Ndirande. Malawi in zijn geheel wordt beduidend minder geplaagd door zwaar geweld. Mis-

71 Cijfers uit Ndirande zijn niet bekend, maar in Malawi als geheel heeft 27 procent van de bevolking geen toegang tot schoon water. UNDP Human Development Report 2007/2008, *Fighting climate change: Human solidarity in a divided world*, New York: Palgrave MacMillan, 2007. Zie: hdrstats.undp.org/countries/country_fact_sheets/cty_fs_MWI.html (geraadpleegd 22 augustus 2008).

72 A.M. Grimson et al., 'Problems associated with the use of pit latrines in Blantyre, Republic of Malawi', *The Journal of the Royal Society for the Promotion of Health*, vol. 120, no. 3, 2000, p. 175-182.

73 Met enige regelmaat melden Malawische kranten dat dode vrouwen en kinderen worden aange troffen waarvan de geslachtsorganen zijn weggesneden. Maar ook dat handelaars en heksendokters worden gearresteerd met geslachtsorganen in hun bezit. Wat begin jaren '90 nog doorging voor een *urban myth*, wordt steeds vaker geconcretiseerd door arrestaties en veroordelingen van de daders. Zie: Kandiero, Caroline 'Source of human private parts unknown', *Malawi Daily Times* 2 augustus 2007.

daden die wél veel voorkomen zijn diefstal van voedsel door hongerige mede-Malawiërs, de zogeheten *crimes of need*.⁷⁴

Grace weet echter dat zij, mocht haar toch iets overkomen, elke vorm van hulp ontbeert. De politie, zelfs de gewapende *Rapid Response Forces*, wagen zich na zonsondergang niet verder dan de rand van de township. *Deep inside* het nachtelijk doolhof dat Ndirande heet, is ook voor hen te gevaarlijk. Navraag bij de politie van Ndirande leert dat het enige politiestation in de wijk ook moet waken over het nabijgelegen South Lunzu met nog eens 50.000 inwoners. Op deze politiepost voor tenminste 200.000 mensen werken naar schatting iets meer dan honderd agenten. Zij beschikken over één auto en hebben geen computer of telefoon. Al evenmin beschikken de meeste agenten over een wapen. In geval van nood zijn zij alleen te bellen op hun privémobieltje.⁷⁵ In 2003 telde de Malawi Police Force 7.915 politieambtenaren op een bevolkingsdichtheid van op dat moment ongeveer 11 miljoen mensen. Dat is één politieambtenaar per 1300 inwoners.⁷⁶ Een vergelijk met Nederland, waar op meer dan 16 miljoen inwoners 55.000 politieambtenaren actief zijn, is dan ook schrijnend. Omgerekend is er in Nederland ongeveer één politieambtenaar per 300 inwoners. Voor een Nederlandse stad van 200.000 mensen zijn dan ook rond de 660 politieambtenaren verantwoordelijk. Zij beschikken standaard over vervoermiddelen, portofoons, wapens en aanvullende uitrusting tot aan helikopters en reanimatiemaskers toe.⁷⁷

Grace leerde te leven zonder illusies. Begin jaren '90 vond ze een baantje

74 Uit een Malawische *Crime Victimization Survey* (2004) blijkt dat van 17,2 procent van alle ondervraagden maïskolven werden gestolen, van 8,5 procent kippen en geiten, dat 5,6 procent kreeg te maken met corruptie, en dat 4,6 procent werd getroffen door inbraak. De misdrijven echter die Grace zo vreest zijn echter zeldzaam: een half procent van de ondervraagden werd slachtoffer van beroving, 0,2 procent verloor iemand door moord en 0,1 procent werd slachtoffer van verkrachting. Zie Eric Pelser et al., *Crimes of Need. Results Of The Malawi National Crime Victimization Survey*, July 2004. Het aantal verkrachtingen, moorden en berovingen zijn in deze survey zó laag, dat de vraag is gerechtigd of de onderzoekers hun werk wel goed hebben gedaan. Temeer omdat Malawische kranten doorlopend berichten van gevaarlijke situaties in Ndirande. Hoe dan ook: wat de *Crime Victimization Survey* echter goed blootlegt, is het immense verschil in het aantal gevallen van 'zware misdaad' en de met armoede verweven *Crimes of Need*. Zie: iss.org.za/index.php?link_id=3&slink_id=209&link_type=12&slink_type=12&tmpl_id=3 (geraadpleegd 2 september 2008).

75 Bezoek van de auteur aan Ndirande Police Station, Old Chileka Road, Blantyre (28 augustus 2008). Zie ook: *Establishment review by Malawi Police Service and the Department of Human Resource Management and Development*, 2003, iss.co.za/pubs/Books/NotBusiness/Chap6.pdf (geraadpleegd 08 september 2008).

76 Bij gebrek aan een fatsoenlijk opererende politiemacht doet de beveiligingsindustrie uitstekende zaken in Malawi. Alleen al het immense beveiligingsbedrijf G4S (dat in 2010 wereldwijd rond de 625 duizend mensen aan het werk heeft) beschikt in Malawi over 13 duizend werknemers. Zie: nl.wikipedia.org/wiki/G4S & revleft.com/vb/africa-t37114/index.html?p=1033415 (geraadpleegd 8 april 2011).

77 Zie: nl.wikipedia.org/wiki/Politie_in_Nederland (geraadpleegd 8 april 2011).

als schoonmaakster op het hoofdkantoor van een grote Amerikaanse hulporganisatie in Lilongwe. Haar directe baas beval haar met hem te vrijen. Grace weigerde. Hij drong aan. Grace dreigde het te vertellen aan diens superieur. Vervolgens verkrachtte hij haar. Voordat ze kon klagen, was haar baas haar al voor en meldde dat hij Grace had betrapt op stelen. Ontslag op staande voet volgde. Hulp om de zaak verder aan te brengen vond ze niet. Ze was maar een tijdelijke kracht. 'Je moet je er bij neerleggen', zegt Grace. *Bosses are bosses*. En dan zegt ze het weer: *Evil is all around*.

Klein verhaal 6

Tribalisme

Gemeenschappelijke veiligheid was tot in de jaren '90 geen groot thema in Malawi. Het merendeel van de bevolking leefde in etnisch homogene dorpen onder leiding van 'traditional authorities'. De ruime variëteit aan Malawische stammen – de Yao, Ngoni, Tonga, Tumbuka, Lomwe, Chewa en andere – werden na de onafhankelijkheid van Groot-Brittannië verenigd onder de nationalistische slagzin 'We zijn allen Malawiërs'. Deze slogan bleek te werken. Het stamgevoel nam af, de nationale identificatie brak baan.⁷⁸

Maar in de krottenwijken lijkt iets te veranderen. Hier vestigen zich nu ook immigranten uit Nigeria, Mozambique of Zambia en vluchtelingen uit Zimbabwe en vooral Burundi. In Ndirande staan de traditionele gemeenschappen onder druk. Etnische tegenstellingen lijken weer terug te keren. 'Tribalisme begint het land te verdelen. Malawi wordt stuk getrokken op etnische lijnen. Mensen zoeken elkaar steeds vaker op omdat ze tot dezelfde stam behoren. Iets moet gebeuren (...) de toekomst van ons land wordt serieus bedreigd.'⁷⁹

Voor Grace is tribalisme echter een mineur thema. Haar *community*, zegt ze, is al verwoest. Haar oorspronkelijke gemeenschap, die bestond uit een grote *extended family*, ligt volstrekt aan duigen, vernietigd door

78 Dat neemt niet weg dat tribale spanningen veelvuldig voorkwamen in de decennia die voorafgingen aan de onafhankelijkheid in 1964. Bovendien werd tijdens de onafhankelijkheid van Malawi een stam boven alle anderen verheven. Dat waren de Chewa, de stam van toenmalig president Kamuzu Hastings Banda. De taal van de Chewa, het chichewa, is vandaag – naast het Engels – de nationale taal van Malawi. Banda 'equated 'Malawian-ness' with Chewa-ness, and depicted the Chewa as the very soul of the country.' Het is niet duidelijk hoeveel kwaad bloed de verheffing van de Chewa onder andere stammen heeft gezet. Leroy Vail (ed.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, London/Berkeley: Currey University of California Press 1989, p. 182.

79 Stated by the Vice Chancellor from the Catholic University Martin Mtumbuka; quoted in the *Nyasa Times*. *Priest denounce tribalism at Malawi national day sermon*, 5 juli 2008. Zie: nyasa-times.com/national/739.html (geraadpleegd 22 september 2008).

de ravage die de hiv-aids epidemie in Malawi heeft aangericht. Grace verloor broers en zussen en twee van haar vijf kinderen aan aids, evenals haar tweede man.

Klein verhaal 7

Politiek

In de zomer van 2007 leerde Grace dat ook haar *politieke veiligheid* minimaal is. Zij werd door de politie van de verderop gelegen chique wijk Nyambadwe gearresteerd. De agenten die haar meenamen, gaven als reden dat haar vader weigerde om de gemeenschappelijke waterkiosk op zijn plot over te dragen aan politieke volgelingen van president Bingu wa Mutharika.

Voor een volle week verdween Grace zonder aanklacht, zonder juridische bijstand en zonder voedsel of water in de politiecel van stadsdeel Nyambadwe. Ze kwam voorwaardelijk vrij door smeergeld te laten betalen aan een ambtenaar van de rechtbank. Vervolgens diende ze zich, een half jaar lang, twee dagen per week in de rechtbank te vervoegeen. Een aanklacht, laat staan een vonnis, is in augustus 2008 nog niet geformuleerd.

Grace werd in de gevangenis niet mishandeld. Maar onafhankelijke waarnemers constateren dat de Malawische politie gevangenen aftuigt om hen zo te intimideren en bekentenissen af te dwingen. Zij beschrijven het leven in deze gevangenschappen als extreem wreed, onmenselijk en levensbedreigend. De gevangenschappen zijn overbevolkt en de voeding, de hygiëne en de gezondheidszorg zijn ver onder de maat.⁸⁰ De sterfte in de gevangenschappen is dan ook onaanvaardbaar hoog.⁸¹

Een fotoreportage in *The New York Times* zorgde in 2005 alom voor beroering. Onder de kop *The forgotten of Africa, Wasting Away in Jails without Trial* toonde de krant foto's van honderden gevangenen, ineen geschoven in een Malawische cel, op zijn hoogst geschikt voor enkele tientallen. 'Zo ziet het leven er dus uit in Malawi's zwaar beveiligde gevangenschappen', constateerde de krant. 'Het zijn plaatsen waar als vanzelfsprekend wreed wordt gestraft. Officieren van Justitie, rechters en zelfs bewakers bevestigen dat de omstandigheden ondraaglijk zijn. De procedures duren onacceptabel lang, het justitiële apparaat fungeert erbarmelijk.'⁸²

De Malawische politie verdedigt zich door te wijzen op slechte beta-

80 Freedom House, *Countries at the Crossroads 2006*, Country Report Malawi. Zie: freedomhouse.org/modules/publications/ccr/modPrintVersion.cfm?edition=7&ccrpage=31&ccrcountry=121 (geraadpleegd 2 september 2008).

81 *Crime and Society, A Comparative Criminology Tour of the World*. 'Malawi' published in 2002; zie: www-rohan.sdsu.edu/faculty/rwinslow/africa/malawi.html (geraadpleegd 2 augustus 2008).

82 Michael Wines, 'The forgotten of Africa, Wasting Away in Jails without Trial', *New York Times* 6 november 2005.

ling van haar personeel en op de notoire onderbezetting als gevolg van sterfte door aids.⁸³ Volgens Grace zal haar politieke veiligheid vooralsnog niet verbeteren. President Bingu wa Mutharika flirt openlijk met het Zimbabwaanse regime van Robert Mugabe. Sinds de president daar aan toevoegt dat de voormalige Malawische dictator Kamuzu Banda zijn grote voorbeeld is, en dat het hem 'niets kan schelen dat men hem een dictator noemt', vreest Grace het ergste.⁸⁴

Had ik kunnen vermoeden hoe het leven er uitziet van de vrouw die mij met klem om hulp voor haar bevallende dochter vraagt? Ja, natuurlijk had ik dat. Althans in algemene zin. Rapporten van Amnesty International en Human Rights Watch, *alerts* van het Wereldvoedselprogramma WFP en de Wereldgezondheidsorganisatie WHO, of berichten in onafhankelijk Malawische media als de online *Nyasa Times*, laten weinig twijfel bestaan over de leefbaarheid in een land als Malawi.

Wanneer echter alle ellende blijkt samen te komen in het leven van één concreet en bij toeval tegen het lijf gelopen individu, dan is de impact groot. Dan wordt plots duidelijk wat zich achter termen als absolute armoede of absolute onveiligheid verbergt. Zeker wanneer de cijfermatige feiten uit dat leven worden vergeleken met de cijfermatige feiten uit het leven van de gemiddelde westerling. Dan lijkt de afstand tussen beiden welhaast onoverbrugbaar.

In de ontmoeting met Grace Phiri lijkt, in een klap, de kosmopolitische droom zoals die door Steichen werd verbeeld, ter discussie gesteld. Dan lijken adamisme en essentialisme inderdaad abstracte en weinig zeggende concepten, zoals Barthes betoogde. Dan lijken het concepten die meer verhullen dan ze openbaren. Wij, mensen, zijn dan wel in essentie hetzelfde, we komen dan wel van één vader, maar

83 In een reactie op zowel de (al dan niet verméende) criminaliteit in Ndirande als op berichten over de schending van mensenrechten door de politie in gevangenissen, reageert de hoogste politiefunctionaris van de regio Blantyre tijdens zijn jaarlijkse kersttoespraak in december 2007. Hij zegt dat Ndirande zwaar getroffen wordt door gewapende rovers en erkent volmondig de schending van mensenrechten door zijn eigen korps. Als verklaring voor het gebrekkige optreden voert hij de onderbetaling van de agenten aan én de enorme sterfte aan aids onder ervaren politiemensen. Daarmee legt de politiemann een duidelijke link tussen persoonlijke veiligheid van de bewoners van Ndirande en armoede plus gebrekkige toegang tot gezondheidszorg in zijn eigen gelederen. Sam Banda, 'SR Police fails on crime target', *Malawi News* 31 december 2007.

84 Josh Ashaz, 'Malawi in police state: Ndirande crowds teargassed' *Nyasa Times* 1 juni 2008; zie: nyasatimes.com/national/452.html (geraadpleegd 2 september 2008). Centre for Human Rights and Rehabilitation (CHRR): *Malawi Human Rights Report 2003-04*, Lilongwe 2005; zie: chrr.org.mw/downloads/malawi_human_rights_report_2003_04.pdf (geraadpleegd 2 september 2008). Public Affairs Committee (PAC): *Statement on 2004 Parliamentary and Presidential Elections*, 25 mei 2004; zie: sdnp.org.mw/~solomon/mec/pac.htm (geraadpleegd 2 september 2008). Bingu wa Mutharika overleed plotseling op 5 april 2012, na afronding van dit proefschrift.

in de dagelijkse praktijk leven we op verschillende planeten.

Toch is deze kritiek op Steichen en het kosmopolitisme voorbarig. Het is evenzeer verdedigbaar dat het belang van het kosmopolitisme net opdoemt in de ontmoeting tussen een westerling, zeer rijk en bijzonder veilig, en een zuiderling, absoluut arm en absoluut onveilig. Het is verdedigbaar dat het kosmopolitisch concept hier pas wordt aangejaagd en contouren krijgt, dat het net in deze ontmoeting zijn relevantie openbaart.

De verhalen onder het onrustbarende schilderij Imfa Siyithawika tonen wie feitelijk van de kosmopolis zijn uitgesloten en waarop we ons zouden moeten richten om de droom van Steichen werkelijkheid te laten worden.

In het hier navolgende zullen de verhalen van Grace Phiri een krachtig en kritisch referentiepunt vormen. Niet alleen voor kosmopolitische actieplannen als Human Development en Human Security, maar ook voor kosmopolitische concepten, zoals ontworpen door westerse intellectuelen vanaf de Griekse Oudheid tot vandaag.

4

Voices of the poor en het kwaad

De kleine verhalen van Grace Phiri lijken een kritische houding tegenover kosmopolitische actieplannen als Human Development en Human Security te stimuleren. Maar staan ze ook pars pro toto voor de meer dan één miljard verhalen van mensen in vergelijkbare omstandigheden als Grace Phiri? En stel dat Grace Phiri haar kleine verhalen zélf in een bredere context zou plaatsen, met welke termen zou zij deze bredere context dan verwoorden? Welke levensbeschouwing kan worden afgeleid uit de vertelling op het schilderij Imfa Siyithawika?

Wat zijn de verhalen van Grace Phiri, inclusief mijn interpretaties ervan, nu waard?

Bitter weinig, geredeneerd althans vanuit een wetenschappelijk standpunt. De verhalen van één individu zijn irrelevant in 'hard', grootschalig, kwantitatief en empirisch onderzoek waarin hypothesen worden getoetst en dat zich richt op het leveren van algemeen geldende kennis.

Met enige goede wil zou een wetenschapper mijn gesprek *beyond the numbers game* nog onder de 'zachte' benadering van het kwalitatieve onderzoek kunnen schuiven. Kwalitatief omdat zij een open benadering voorstaat, het onderzoeksobject van binnenuit benadert, omdat zij gericht is op het intact laten van de vertelde verhalen en deze interpreteert met oog voor de maatschappelijke context waarin ze zich afspelen. In plaats van hypothesetoetsend, werk ik dan hypothesevormend. In plaats van empirisch, is mijn benadering eerder funderend; in plaats van gericht op algemeen geldige kennis, beschrijf ik op gedetailleerde wijze één geval.

Toch voldoet mijn gesprek met Grace al evenmin aan de eisen van kleinschalig kwalitatief onderzoek. Daarvoor ga ik niet weloverwogen genoeg te werk. Want ook in de wereld van het kwalitatieve onderzoek ontkom je vandaag niet meer aan nauw omschreven methodieken als de fenomenologie, de etnografie of het symbolisch interactionisme.⁸⁵ Zo stel ik me maar amper vraag naar de oprechtheid van Grace Phiri zelf.

85 Lea Beukelaar e.a., *Die verdraaide werkelijkheid. Hoe komt de onderzoeker aan zijn gegevens?*, Baarn: Ambo 1980.

Vertelt zij mij wat ze ook aan een Malawische interviewer zou vertellen? Dikt zij haar verhaal niet aan, in de hoop op steun van de rijke mzungu tegenover haar?

Vanuit wetenschappelijk oogpunt valt mijn benadering hopelijk te waarderen als een welgemeende *intentie* om kwalitatief te werken, al was het maar omdat ik Grace Phiri, dit 'object' van mijn beschrijving, zoveel mogelijk recht wens te doen. Dat ik Grace Phiri zo uitgebreid aan het woord laat, om haar woorden vervolgens op te tillen in een intellectuele beschouwing, is echter geen doel op zichzelf. Haar verhalen moeten mij helpen om het nadenken over het kosmopolitisme concreet te maken en, vooral, om dit nadenken concreet te houden. Grace Phiri moet mij voeden met achterdocht jegens de mogelijk totaliserende werking van kosmopolitische concepten van westerse intellectuelen en van meer praktische kosmopolitische programma's als Human Development en Human Security. Grace moet Barthes' kritiek op het kosmopolitisme levend houden, zonder het kosmopolitisme op voorhand af te schrijven.

Zoals Roland Barthes de Noord-Afrikaanse arbeiders in Goutte d'Or of de jonge neger Emmet Till inzet tegen de zijns inziens totaliserende tentoonstelling van de humanist Edward Steichen, zo laat ik me door Grace Phiri voeden om me kritisch te kunnen verhouden tegenover de humanistische paradigma's van degenen die Grace wensen te redden. Grace moet, in een woord, mijn geweten onrustig houden. Het is een benadering die ik in de komende hoofdstukken verder zal uitwerken.

Toch is het niet onbelangrijk om te weten of de verhalen van Grace *grosso modo* overeenkomen met gegevens uit daadwerkelijk wetenschappelijk onderzoek naar armoede en onveiligheid. Waarschijnlijk ontkom ik toch niet aan de verleiding om Grace's ervaringen bij tijd en wijle te generaliseren en te objectiveren. Om tersluiks de 'kleine vertellingen' van Grace Phiri groter te maken dan ze zijn en hen algemeen geldig te verklaren als het grote verhaal van de meer dan één miljard extreem armen. Ik moet de vraag dan ook stellen of mijn weergave van Grace Phiri's armoede en onveiligheid resoneert in grootschalig wetenschappelijk onderzoek naar armoede en onveiligheid. In onderzoek, bijvoorbeeld, zoals het beroemde *Voices of the Poor-project* van de Wereldbank waarvoor in de jaren '90 van de vorige eeuw 60.000 armen werden gehoord.⁸⁶

Can anyone hear us?

Voices of the Poor bestaat uit drie forse boeken. Het eerste boek, *Can Anyone hear us?* Verzamelt de stemmen van meer dan 40.000 arme vrouwen

86 Narayan & Patel, *Voices of the Poor*, a.w.

en mannen in vijftig landen. Het tweede boek, *Crying Out for Change* vat studies over armoede samen in 23 landen. Het derde en laatste boek, *From Many Lands* zoekt nationale en regionale overeenkomsten in de ervaringen van de armsten.⁸⁷

De conclusies in het meest grootschalige onderzoek *Can Anyone hear us?* zijn voor mij het meest interessant. En op hoofdlijnen onderschrijven zij inderdaad mijn weergave van Grace Phiri's vertellingen. Toch is er een aantal conclusies die ik niet uit Phiri's verhaal had kunnen trekken maar die het wel degelijk verdienen om te worden genoemd.⁸⁸

Zelfs de belangrijkste subconclusie van het rapport valt niet zonder meer uit Grace's vertellingen op te maken. 'De kernboodschap van arme mensen is een pleidooi om hen direct te steunen, zonder uitbuiting en zonder corrupte tussenpersonen en gratis, goed bedoelde, maar vaak verspillende ontwikkelingsprogramma's', schrijven de onderzoekers.

Zo vertelt een Pakistaanse weduwe dat 'men' de 'ambtenaren in de stad' maar eens in moet peperen 'dat het geld, bedoeld voor de armen, deze armen nooit bereikt. Wanneer ze de armen werkelijk willen helpen, dan moeten ze hen het geld direct overhandigen en niet via louche mannen'.⁸⁹

Andere conclusies sluiten wel aan bij de verhalen van Grace. Zo omschrijven vrijwel alle armen hun armoede niet alleen als een gebrek aan voedsel of inkomen, maar ook als een immens gebrek aan veiligheid. Doorlopend blijken armoede en onveiligheid hand in hand te gaan. Bovendien voelen velen zich in hun armoede en onveiligheid uitgesloten van een samenleving waarbinnen velen zich wél verschoond weten van armoede en onveiligheid.

De onveiligheid van de armen begint al binnen de muren van de eigen woning. In het huishouden, in de ruimte waar individuen het eerst op de grenzen stuiten van hun waarden en normen, hun macht en hun privileges. Het is in het huishouden waar de vaak impliciete norm wordt uitgevent dat mannen het 'recht' hebben om hun vrouwen te slaan. Ook heerst hier de norm dat vrouwen hun lijden in stilte dienen te dragen. Wanneer een huishouden wordt getroffen door extreme armoede weten met name de mannen deze niet te dragen. Ze vluchten in geweld, in alcohol en drugs en verwijderen zich van hun gezinnen. Zo observeert een onderzoeker in Bangladesh hoe een man zijn echtgenote niet alleen berispt maar haar ook fysiek toetakelt omdat zij, louter uit geldgebrek, niet in staat is een maaltijd voor hem te bereiden.⁹⁰

87 Zie: go.worldbank.org/IM4HTOJ690 (geraadpleegd 13 mei 2010).

88 Narayan, a.w., p. 216-224.

89 Narayan, a.w., p. 216.

90 Narayan, a.w., ibid.

Buiten het huishouden is het al niet anders. 'Armen leven constant in het zicht van geweld, corruptie, misdaad en onveiligheid', schrijven de onderzoekers. 'Land na land, in Zuid-Afrika, Jamaica, Ethiopië, Kenia, Thailand... overal trekken mensen directe lijnen tussen misdaad en werkloosheid.' In de jaren '90 is de dreiging volgens het rapport het meest extreem in de voormalige Sovjet-Unie, waar het geweld zelfs de klaslokalen binnendringt. Op bescherming van de politie hoeven de armen nergens te rekenen. Justitieambtenaren en criminelen worden er nogal eens van verdacht samen te spannen. 'De politie wordt niet positief gewaardeerd om haar beschermende rol. Ze wordt negatief gewaardeerd als ongeïnteresseerd, als intimiderend, als corrupt, als crimineel en als potentieel gewelddadig.'⁹¹

De staat is voor de armen zowel ineffectief als irrelevant en verdorven. Overal waar de armen de overheid tegenkomen, stuiten ze op corruptie. In de gezondheidszorg, in het onderwijs, in de verdeling van grond, water, zaaigoed en pensioenen. Zelfs in tijden van hongersnood toont de overheid zich onbetrouwbaar en ongeïnteresseerd. 'Een persoon blijft onbeschermd', zegt een man uit Oekraïne in het rapport. 'Hij is terneergeslagen door het gevoel dat hij wordt vernederd, geslagen, beledigd en beroofd.'⁹²

Armoede, zo constateert het rapport, is vóór alles een gebrek aan mogelijkheden om zichzelf van inkomen, voedsel of veiligheid te voorzien. Net als Grace Phiri vergelijken de armen hun machteloosheid met de macht van de rijken. Deze kunnen het leven wel naar hun hand zetten. Extreme armoede is niet alleen gebrek aan werk, voedsel, gezondheid en veiligheid. Het is ook het gebrek aan macht om iets aan de situatie te veranderen. 'Armoede', zo constateert iemand uit Letland, 'is vernedering'. 'Het is het gevoel van absolute afhankelijkheid van anderen'. En: 'Wanneer je op zoek gaat naar hulp word je gedwongen de lomphed, de beledigingen en de onverschilligheid te accepteren.' In Georgië, schrijft het rapport, wordt armoede gelijkgesteld aan het gebrek aan vrijheid. In Georgië voelen mensen zich tot slaven gemaakt van de dagelijkse strijd om het bestaan, van hun depressies, van de angst voor de toekomst.⁹³

De belangrijkste conclusie van *Voices of the Poor* is dan ook deze. Armoede en onveiligheid gaan hand in hand. En wie extreem arm is en extreem onveilig, ervaart zich als uitgesloten. De armen hebben niet de macht en de zeggenschap – *power and choice* – op om eigen kracht weer aan te haken. Ook al zijn ze met honderden miljoenen, ze blijven gebonden aan hun individuele lot en staan daarin volstrekt geïsoleerd. Er liggen

91 Narayan, a.w., p. 222.

92 Narayan. a.w., p. 220.

93 Narayan. a.w., p. 217.

geen ‘bruggen’ tussen hen en de mensen met macht, rijkdom en invloed.

Dat maakt de armen zelfs onzichtbaar voor de rijken. ‘Wij arme mensen zijn onzichtbaar voor anderen, zoals blinde mensen niets zien, kunnen de rijken ons niet zien,’ zegt een Pakistani. De armen zijn onzichtbaar omdat ze geen deel uitmaken van de gemeenschap. Ze zijn onzichtbaar omdat ze niet de macht en de stem hebben om voor zichzelf op te komen. Omdat ze niet voor zichzelf kunnen opkomen, weten ze ook geen inkomen, voedsel of veiligheid te verwerven.

En daarmee zijn we weer terug bij Grace Phiri zittend onder haar schilderij *Imfa Siyithawika*.

Het kwaad

Ik luister met volle aandacht naar de verhalen van Grace. Dat doe ik conform een verwijt van de Franse intellectueel Alain Finkielkraut, gericht aan de humanitaire activist dat deze ‘de hongerende mond met rijst vult zonder naar de sprekende mond te luisteren.’⁹⁴ En ik houd me alsmaar voor ogen dat Grace wel degelijk van het leven geniet wanneer zij op zondag danst in de kerk. En dat zij opgewekt is wanneer zij meer oliekoeken verkoopt dan verwacht. Of wanneer zij verzeild raakt in Koert Lindijers openluchtdisco, met ‘opgewekte melodieuze, sexy wiegende heupen, mooie springende lichamen en veel gezelligheid voor iedereen’.

Had ik niet naar Finkielkrauts verwijt geluisterd, dan zou ik me nu afvragen hoe ik, hoe wij, de problemen van Grace zo snel mogelijk kunnen oplossen. Op welke wijze we onze inspanningen moeten verhefven om, bijvoorbeeld, via de millenniumdoelen het leven van Grace dragelijker te maken. Of hoe we vaart moeten zetten achter Human Security om Grace uit de onveiligheid te halen waarin ze nu verkeert.

Omdat ik me Finkielkrauts verwijt aantrek, doe ik wat elke intellectueel sinds Julien Benda behoort te doen.⁹⁵ En dat is afstand nemen. En

94 Alain Finkielkraut hekelt o.a. Artsen zonder Grenzen, die, geroerd door de ‘onmiddellijke contingentie van het lijden’ zich ontdoen van alle vooroordelen maar zich al evenmin bekommeren om wie de lijdende mens is, om diens wezen en bestaansrecht, om de wereld die hij wil helpen opbouwen, om de beweegredenen die aan zijn vervolging of doodstrijd ten grondslag liggen, om de betekenis die hij aan zijn levensgeschiedenis en misschien aan zijn dood wil geven. Zie: Alain Finkielkraut, *De verloren beschaving*, p. 118.

95 De Franse filosoof en schrijver Julien Benda (1867-1956) betoogde in zijn in 1927 verschenen boek *La Trahison des Clercs* (Het verraad van de hoogopgeleiden) dat intellectuelen in de late 19^e- en vroege 20^e eeuw hun plicht tot redeneren over politieke en maatschappelijke kwesties hadden ingeruild voor een onvoorwaardelijke loyaliteit aan concrete belangengroepen. Benda had op dat moment vooral nationalistische en oorlogszuchtige groeperingen voor ogen, geleid door conservatieven als Charles Maurras en Maurice Barrès. Maar zijn kritiek kan evenzeer worden toegepast op intellectuelen die zich onvoorwaardelijk laten leiden door kosmopolitische en pacifistische ideeën. De uitdaging waar Benda ook de hedendaagse intellectueel voor stelt, is hoe enerzijds het onafhankelijke denken te bewaken en hoe, anderzijds, de noodzakelijke

wel om het verhaal van Grace zo volledig mogelijk tot me door te laten doordringen.

Is het mogelijk, zo vraag ik me daarom af, dat haar verhalen van armoede en onveiligheid meer zijn dan verhalen over gebrek en kwetsbaarheid? Meer nog dan verhalen over uitsluiting, of over gevoelens van uitsluiting? Is het mogelijk nog dieper te graven? Om momenten aan te wijzen waarop uit deze verhalen een heel specifieke, door Grace Phiri zelf gehanteerde, duiding valt te destilleren van haar armoede en onveiligheid? Voorzichtigheid is geboden. Want Grace, zo besef ik doorlopend, vertelt haar verhaal in een voor haar vreemde taal, het Engels, aan een voor haar volstrekt vreemde *mzungu* met schrijfblok op schoot. Stel dat ze haar verhaal in haar moedertaal, het Chichewa zou hebben verteld aan een lotgenoot, hoe zou het dan hebben geklonken? Welke verbanden zou ze dan hebben gelegd, welke nadruk had ze dan gegeven, welke duiding had ze dan verschaft? Welke termen had ze dan een centrale positie toegekend?

Ik wil het graag weten, want wanneer Grace mijn onrustige geweten dient te voeden jegen het kosmopolitisme, dan kan dit alleen wanneer ik haar ideeën en gevoelens zo fundamenteel mogelijk weet te peilen. En de enige mogelijkheid om iets van deze meest fundamentele interpretatie te laten oplichten, is door me zoveel mogelijk in haar in te leven en bovendien te letten op specifieke opmerkingen, uitdrukkingen, woorden, gezegden en gebaren die door haar Engels heen sijpelen.

Om iets van haar persoonlijke duidingen te laten oplichten, probeer ik me voor te stellen dat ik, net als Grace, ben veroordeeld tot het leven in een zuidelijke sloppenwijk als Ndirande. Dat mijn bestaan *solitary, poor, nasty, brutish and short* is. En dat dit bestaan niet alleen onvoorstelbaar en onacceptabel is voor 21^e-eeuwse westerlingen, maar ook voor de bewoners van Ndirande zelf. Temeer omdat ook zij in het centrum van Blantyre komen, omdat ook zij de Pajero's en Landcruisers zien staan, geld uit een ATM zouden willen halen, tollend van malaria niet tot een fatsoenlijk ziekenhuis worden toegelaten, met een hongerig kind op de rug mensen in restaurants zien zitten, al bedelend worden weggejaagd bij de ingang van een supermarkt en maar al te goed wéten dat het ook anders kan.

Wanneer ik me deze voorstelling maak, dan constateer ik niet alleen dat Grace leeft in absolute armoede en absolute onveiligheid, of dat zij zich uitgesloten voelt. Dan constateer ik ook, en wellicht ten overvloede, dat haar leven, zeker gemeten naar westerse maatstaven, in het teken staat van een volstrekte afwezigheid van het goede.

maatschappelijke en intellectuele betrokkenheid te bewaren. Zie: admin.nrcboeken.nl/recensie/julien-benda-la-trahison-des-clercs-1927 (geraadpleegd 8 mei 2010).

Het is precies deze constatering die me door Grace zelf wordt aangereikt met uitspraken als *Life is bad*, *Evil is all around* en *Imfa Siyithawika*. Het leven van Grace staat, zo zegt Grace, in het teken van het kwaad.

Nu zijn kwalificaties als 'het kwaad' geen termen waarmee westerse intellectuelen, laat staan wetenschappers, goed uit de voeten kunnen. Het fenomeen van het kwaad lijkt bij uitstek in de theologie te worden gethematiseerd, heeft daarom een religieuze invulling en lijkt alleen al om deze reden uit de wetenschap en het denken verbannen. Op zijn hoogst zijn onderzoekers geneigd het gebruik van dergelijke termen toe te laten als persoonlijke bekrachtiging van cijfermatige conclusies. Op hun eigen merites worden ze maar zelden onderzocht.

Life is bad, *Evil is all around* en *Imfa Siyithawika* zijn uitspraken die als irrationeel staan geboekstaafd en daarmee gemakkelijk terzijde worden geschoven. Voor Grace Phiri zijn ze maar al te reëel. Daarom wil ik deze uitspraken bijzonder serieus nemen. Want zij ademen de existentiële worsteling die Grace en haar lotgenoten voeren met de feitelijk constateerbare armoede en onveiligheid.

Wanneer Grace haar bestaan vat in termen rondom het kwaad, dan leid ik daar vooraleerst uit af dat ze haar bestaan beschrijft als *verstoken van het goede*. Daarbij besef ik dat 'het goede' voor westerse intellectuelen al evenmin een werkbare term is. Voor Grace is het kwaad niet alléén het concrete verdriet om de dood van haar kinderen of de angst voor de zwarte nacht in Ndirande. Het is ook het besef dat het zo veel beter kan. Het is een besef dat veel andere Malawiërs en vrijwel álle *azungu*, blanken, een fatsoenlijker, waardiger en meer inclusief leven leiden dan zij ooit zal kunnen. Haar opvatting van het kwaad verwijst impliciet naar een goed leven, dat voor zoveel mensen vanzelfsprekend is maar aan haar voorbij trekt zonder zelfs maar een spoor achter te laten. De begrippen die Grace rondom het kwaad formuleert, zouden wel eens op de essentie van extreme armoede en onveiligheid kunnen wijzen. Het 'kwaad' is een term die alle losse gebeurtenissen verbindt.

Zoals Grace het verwoordt, lijkt het kwaad 'metafysisch'. Het kwaad is metafysisch⁹⁶ omdat Grace veronderstelt dat het een realiteit is die we weliswaar ervaren via onze zintuigen, maar die er tegelijkertijd bovenuit stijgt. Het kwaad lijkt een kenmerk van de totaliteit van de werkelijkheid, van haar diepste grond. Het heeft dan ook weinig zin om de losse kenmerken van de werkelijkheid, om haar fysica, te onderzoeken. Wie, zoals Grace, veronderstelt dat het kwaad metafysisch is, laat de fysica voor

96 Van het Griekse *Ta meta ta fysica* – wat ná de fysica komt. En meer dan dat. In de metafysica lijkt zich het wezen van de werkelijkheid te verbergen. In de metafysica zou wel eens kunnen wonen wat de werkelijkheid constitueert.

wat ze is en zoekt verder. Of, wat meer voor de hand ligt: ze zoekt niet verder, omdat een metafysisch kwaad nu eenmaal een gegeven is waar toch niet aan te ontkomen valt.

Voor wie eenmaal metafysisch denkt, opent zich vervolgens een nieuw menu met een scala aan keuzemogelijkheden. Daaronder de keuze om deze ‘totaliteit’ binnen of buiten de werkelijkheid te plaatsen.⁹⁷ Om hem als ‘transcendent’ of ‘immanent’ te denken.

Welnu: voor Grace Phiri lijkt het kwaad ‘immanent’.⁹⁸ Het kwaad woont in de werkelijkheid, het doortrekt de dingen en de mensen. Want ook al danst Grace op zondag in de kerk van de Heilige Geest, uit haar woorden maak ik niet op dat het kwaad een transcendente, religieuze oorsprong heeft. Voor Grace lijkt de bron van alle kwaad niet buiten de werkelijkheid te liggen. Ze zegt nergens dat haar ellende is gewild door, bijvoorbeeld, God of de duivel. Met geen woord rept Grace over dergelijke theologische concepten. De metafysische laag die zij benoemt, is eerder immanent. Het kwaad bevindt zich in haar wereld, het kwaad is een kille, stinkende ademtocht die alle uitingen van extreme armoede en onveiligheid aan-enrijgt en verhevt.

Het kwaad als uitsluiting

Het kwaad als immanent én metafysisch. Voor Grace betekent *Imfa Siyithawika* dat haar bestaan op voorhand is mislukt, in de knop gebroken en doodgegaan, en dat terwijl het bestaan van de *mzungu* op haar stoepje floreert, in alles lijkt geslaagd en tot leven bestemd. Niet alleen grijpen de verschillende vormen van armoede en onveiligheid in het leven van Grace als raderen in elkaar, ze draaien ook hun rondjes in de schaduw van het goede leven waar Grace van uitgesloten is, maar waar zij maar al te helder weet van heeft.

Wanneer Grace vertelt dat ze niet kan rekenen op economische veiligheid, dan refereert zij aan hen die daar wél op kunnen rekenen. De Ma-

97 In de geschiedenis van de filosofie wordt de transcendente metafysica toegeschreven aan Plato en de immanente aan Aristoteles. Plato is dan de filosoof van de ‘Ideeën’, van de *oervormen* buiten de alledaagse werkelijkheid, waaruit de werkelijkheid desalniettemin is afgeleid. Aristoteles is daarentegen de denker die meent dat de *oervormen* altijd zijn gegoten in concrete materie. De erfenis van Plato zal ondermeer worden opgenomen in het vroege christendom dat de aansturing van de werkelijkheid bij een buitenwereldse God legt (transcendent) terwijl bijvoorbeeld het 19^e-eeuwse Marxisme teruggrijpt op de metafysica van Aristoteles en de aansturing plaatst in de binnenwereldse economie (immanent). Meer in het algemeen is het verdedigbaar dat de transcendente metafysica opging in de (met name vroeg-middeleeuwse) theologie, terwijl de immanente metafysica haar plaats vond in de (met name voor-moderne) filosofie.

98 Van het Latijnse *immanere* – er in blijven. Wat immanent is behoort tot de structuur van de werkelijkheid en treedt daar niet buiten. In een klassiek theologisch vertoog staat immanent tegenover transcendent. Deze transcendentie wordt dan in verband gebracht met de monotheïstische God die zich buiten de werkelijkheid ophoudt.

lawiërs met een baan, de politici of de ambtenaren en de buurtbewoners met een eigen bedrijfje. Impliciet refereert ze, zo besef ik gaandeweg, doorlopend aan de rijke en weldoorvoede blanke man tegenover haar die alles bezit wat zij zelf mist.

Wanneer Grace vertelt dat ze vaak honger lijdt, dan staat dit lijden in de context van de goed gevulde schappen in de buurtwinkels, de *Peoples Trading Centers* en de grote supermarkt van *Shoprite*, even buiten Ndirande. In het bedelen, wat Grace vaak overwoog maar nooit deed, is de context van de honger absoluut. Wie bedelt om aan voedsel te komen, beseft ten diepste dat er meer dan voldoende voedsel is, dat de ander voldoende te eten heeft, dat hij best iets kan missen en dat honger geen vanzelfsprekendheid is.

Wanneer Grace vertelt dat ze maar amper toegang heeft tot fatsoenlijke gezondheidszorg, en wanneer ze haar verhaal toespitst op de dag dat ze, na haar zware auto-ongeluk, uren lang lag dood te gaan in de gang van het Queen Elisabeth Central Hospital, zegt ze opnieuw dat haar leven van waarde is verstoken. Want anderen werden wel opgevangen of op brancards voorbijgereden. Zij kregen aandacht. Anders dan het leven van Grace, was hun leven blijkbaar wel van waarde.

Wanneer Grace vertelt dat de pit latrines in Ndirande overstromen of dat zij regelmatig over niet meer dan vuil water beschikt, dan staat dit gemis aan sanitaire voorzieningen opnieuw in het teken van de overvloed in het centrum van Blantyre, maar ook van de relatieve overvloed in de ver weg gelegen dorpen. Ook in Ndirande kan de overheid fatsoenlijke voorzieningen aanleggen, net zoals ze dat kon in Nyambadwe of Sunnyside. Maar de bewoners van Ndirande, zo constateert Grace bitter, zijn voor de overheid blijkbaar niet de moeite waard.

Wanneer Grace vertelt over onveiligheid in haar buurt, contrasteert zij deze met de veiligheid in nabij gelegen wijken die 's avonds met slagbomen worden afgezet, waar de politie en particuliere beveiligingsbedrijven patrouilleren en waarin de bewoners zich kunnen verschuilen achter hoge muren. En wanneer Grace spreekt over haar verkrachting, dan spreekt zij ook over de schier onbegrensde macht van de man die haar reduceerde tot een lichaam en dat vervolgens afdankte.

Wanneer Grace spreekt over haar door aids kapot geslagen *extended family*, dan herinnert zij zich niet alleen haar jeugd uit de tijd vóór de epidemie. Dan weet ze ook dat vooral haar deel van de wereld hevig door de ziekte werd getroffen en dat aids in de wereld van de blanken allang onder controle is.

Wanneer Grace, tenslotte, vertelt over haar detentie in een politiecel in de wijk Nyambadwe en de groeiende tirannie van president Bingu wa Mu-

tharika, ook dan beseft zij dat anderen, met geld, en met vrienden in het justitiële apparaat, nooit op een dergelijke manier zouden zijn opgesloten.

Het kwaad, dit immanente, metafysische verschijnsel, deze kille stinkende ademtocht die alle onheil met elkaar verknoopt, wordt door haar van meet af aan samengedacht met de mogelijkheid van het goede. Een mogelijkheid waarvan zij zich doorlopend voelt buitengesloten. Grace voelt zich afgezonderd van een wereld waarin overvloed en veiligheid niet per definitie schaarse goederen zijn.⁹⁹ Het is de goede context van haar kwade bestaan dat Phiri's leven zo ondraaglijk maakt.¹⁰⁰

Een Chewa-mythe

Het immanente metafysische kwaad dat Phiri benoemt, is dus een kwaad dat alom aanwezig is, terwijl we het maar ten dele kunnen toeschrijven aan direct opzettelijk of verwijtbaar menselijk handelen. De alsmaar terugkerende honger, de ontlasting uit de pit latrines die tijdens de regentijd door Ndirande drijft, de afnemende vruchtbaarheid van haar tuin, dat alles is, zo begrijp ik uit haar verhaal, onoverkomelijk en door niemand gewild of veroorzaakt. Hoewel Grace wel degelijk namen noemt van de agenten die haar arresteerden of de dieven die haar huis binnendrongen, benoemt zij hen nergens als exclusieve eigenaren van het kwaad dat zij

99 Grace Phiri's verhaal komt overeen met de academische definitie van 'uitsluiting'. 'Exclusion', constateren Tania Burchardt en anderen 'may be phrased as follows: 'An individual is socially excluded if (a) he or she is geographically resident in a society, (b) he or she cannot participate in the normal activities of citizens in that society, and (c) he or she would like to participate, but is prevented from doing so by factors beyond his or her control'. Conditions (a) and (b) imply relativity; condition (c) emphasises the importance of agency; Tania Burchardt et al., 'Social exclusion in Britain 1991-1995', *Social Policy and Administration* 1999, 33 (3), p. 227-244.

100 Door deze duiding haak ik, zij het met enige twijfel, aan bij de theologische *privatio boni*-gedachte van Augustinus. Wat in het universum kwaad wordt genoemd, is niets anders dan de afwezigheid van het goede. Het is een duiding die weigert om het kwaad in objectiverende zin te beschrijven. Het kwaad heeft overeenkomsten met de duisternis. Zoals de duisternis bestaat uit de afwezigheid van het licht, bestaat het kwaad uit afwezigheid van het goede. Of met blindheid. Wie blind is, mist het vermogen om te zien. Daarom is het eenvoudiger om het goede – het licht, het gezichtsvermogen – te duiden dan de afwezigheid ervan. Dat ik twijfel, komt voort uit mijn wantrouwen tegen de theologische diplomatie die aan dit uitgangspunt ten grondslag ligt. Want de *privatio boni*-gedachte is niet gebouwd op een empirisch fundament. Zij valt niet los te zien van Augustinus' worsteling met de theodicee, met de vraag in hoeverre een goede en almachtige God valt samen te denken met het bestaan van het kwaad. Door het kwaad te formuleren als de afwezigheid van het goede, zorgt kerkvader Augustinus er in elk geval voor dat God, die immers het goede schiep, niet voor het kwaad verantwoordelijk kan worden gehouden; Augustinus van Hippo, *Enchiridion*, Chapter 11. Zie: leaderu.com/cyber/books/augenchiridion/enchiridion01-23.html (geraadpleegd 8 mei 2010). Overigens is het niet alleen Augustinus die het kwade wenst te beschrijven als 'gaten in het goede'. Een vergelijkbare positie lijkt te worden ingenomen door Hannah Arendt wanneer zij schrijft 'I changed my mind und spreche nicht mehr vom radikal Bösem... Tief aber und radikal ist immer nur das Gute'. Geciteerd in: Sander Griffioen, 'Hannah Arendt: Pleidooi voor oppervlakkigheid', in: G.J. Buijs en H.E.S. Woldring, *Grote politieke denkers. Hun strijd tussen goed en kwaad*, Zoetermeer: Meinema 2001, p. 26.

vertegenwoordigden.

Het is aannemelijk dat Grace Phiri's opvatting van het kwaad veel breder wordt gedeeld in Ndirande. Volgens godsdienstsociologen zou het zelfs een typisch Afrikaans of Malawisch concept kunnen zijn. Of, meer specifiek, een concept uit de Chewa-cultuur waar Grace in deelt.¹⁰¹ Wanneer in Afrika iemand kwaad verricht, zo meent de Brits-Zimbabwaans godsdienstsocioloog Michael Bourdillon, gaat het er niet zozeer om dat hij zelf kwaad is, of dat hij kwade intenties dan wel een kwade inborst heeft. De kans is aanzienlijk groter dat het kwaad zich via hem of haar manifesteert. De kern is niet dat iemand 'kwaad is' maar dat iemand een 'kwade handeling verricht'. Niet alleen, zo schrijft Bourdillon, wordt het kwaad maar zelden toegeschreven aan een of meerdere individuen, ook God heeft er maar ten dele mee te maken. Wanneer het kwaad zich via iemand manifesteert, dan ligt de bron of oorzaak doorgaans in een geest, heks of tovenaars die zich binnen de dagelijkse werkelijkheid bevindt.¹⁰²

Deze stelling wordt ook betrokken door de Keniaanse godsdienstfilosoof John S. Mbiti. Ook in zijn analyse van het Afrikaanse denken zijn mensen in essentie 'goed' noch 'kwaad'. Ook volgens hem is God, hoewel deze in Afrika wordt beschouwd als een moreel ankerpunt, niet van belang als mogelijke bron van goed en kwaad. Zeker wanneer het natuurlijke verschijnselen betreft, van misoogsten tot malaria, zijn deze louter toe te wijzen aan verschijnselen als het Kwade Oog, mysterieuze machten, of 'secundaire agenten', waaronder betoverde muggen en hyena's. En hoe metafysisch deze verklaring voor het kwaad ook is, het kwaad bevindt zich volledig in de dagelijkse werkelijkheid en is daarom volledig immanent.¹⁰³

Het is een abstracte beschouwing die handen en voeten krijgt in de oermythe van de Chewa, de stamcultuur waarbinnen Grace opgroeide. Het is een mythe in de verrassende nabijheid van het monotheïstische scheppingsverhaal uit Genesis, zij het dat de aarde uiteindelijk onverlost achterblijft, verstoken van regen, geblakerd door de zon en gedompeld in bloed, as en rook.

De Chewa-mythe start met een god, *Chiuta* of *Chaunta*, op een met wolken omgeven berg Kapirintiwa, hoog verheven boven een onvrucht-

101 De Chewa is een van de vierhonderd Bantu-volkeren uit centraal en zuidelijk Afrika. Ze wonen vooral in Malawi en Zambia. Naar schatting bestaat het Chewa-volk uit anderhalf miljoen mensen. De taal van de Chewa is het Chichewa. Ethnografisch onderzoek benadrukt dat de Chewa bekend staan om hun kleurrijke maskers en hun geheime genootschappen, de Nyau. Binnen het Chewa-volk bestaan twee krachtige clans, de Phiri's en de Banda's. De Phiri's worden van oudsher geassocieerd met de leiders, de Banda's met de priesters. Zie: Amy Gough, *The Chewa*; peoplesoftheworld.org/hosted/chewa/ (geraadpleegd 1 augustus 2010).

102 Michael Bourdillon, *Religion and Society. A text for Africa*, Gweru: Mambo Press 1990, p. 215.

103 John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, London: Heinemann 1969, p. 213-215.

bare aarde, zonder mensen, dieren en planten. Deze God zendt water, zendt vuur en laat de rotsen verpulveren waardoor een zachte, vruchtbare aarde ontstaat. Uit den hoge nu, daalt God samen met de eerste mensen, man en vrouw, op aarde neer om hem verder te bewerken. Deze aarde blijkt al snel paradijselijk, met rivieren vol vis, met dieren die elkaar niet doden en waarin God, de mensen en de dieren gezamenlijk in vrede leven.

Tot de mens, letterlijk, met vuur speelt en, al dan niet per ongeluk, de wildernis in lichterlaaie zet. Angst vestigt zich in de harten. Honden en geiten zoeken onderdak en bescherming bij de mens. Olifanten, hyena's en andere dieren keren zich daarentegen van hem af. Jagen en gejaagd worden is nu het devies en het paradijs kleurt rood van bloed. Misselijk van de rook, de vernietiging en het geweld, keert God zich van de mensen af. Zij waren het die zijn plan van vrede verstoorden en nu zullen de mensen het zélf moeten uitzoeken. God trekt zich, aan een draadje spinrag, terug op Kapirintiwa en laat de mens verweesd op aarde achter. Regens blijven uit, de zon verschroeit het aardoppervlak. En de mens, omgeven door en onbeschermd tegen de machten en krachten van een vijandelijke natuur, bouwt aan de voet van de Kapirintiwa een altaar waar hij God smeekt om regen, verkoeling en vrede.¹⁰⁴

Wanneer Grace onder woorden probeert te brengen waar *Imfa Siyit-hawika* voor staat, dan lijkt haar verhaal te resoneren in deze mythe van een door God verlaten werkelijkheid. Een werkelijkheid waarin niet langer een oude en traditionele, zij het theocratische vrede een doorslaggevende rol speelt, maar waarin onbestemde (natuur-)krachten de boventoon voeren.¹⁰⁵

Tragedie en melodrama

En of we het kwaad nu begrijpen in de algemene analyses van Bourdillon en Mbiti, in de oermythe van de Chewa of via de concrete dagelijkse verhalen van Grace Phiri; dit kwaad valt in elk geval niet te omschrijven

104 Claude Boucher Chisale, *The Gospel Seed. Culture and Faith in Malawi, as expressed in the Missio Banner*, Mtakataka: Mua Mission 2002.

105 Filosoof Mbiti probeert het kwaad dat Grace Phiri vandaag ervaart, ook op te vatten als een van de gevolgen van de onvermijdelijke individualisering van Afrikaanse samenleving. Een individualisering die, na Europa en Amerika, nu ook Afrika begint te raken en waarin mensen meer dan ooit komen bloot te staan aan het dynamische maar ook angstaanjagende woeden van de mondialisering. "Temidden van de tallozen die vandaag in de steden leven, ontdekt het individu plots dat hij alleen is. Wanneer hij ziek wordt, weten dat misschien maar één of twee mensen. Alleen zij komen langs om hem op te zoeken. Wanneer hij hongerig is, merkt hij dat zijn burens om voedsel vragen met schaamte moet worden omkleed, wanneer het bedelen überhaupt als iets oplevert. Wanneer hij slecht nieuws ontvangt, van zijn familie in het dorp, huilt hij alleen. En dat terwijl hij, op weg naar zijn werk, schouder aan schouder in het minibusje zit. De massa's die hem omringen, zijn doof en blind voor zijn behoeftes. Als persoon is hij voor niemand interessant..."; John S. Mbiti, *African Religions*, p. 224-225.

als een melodrama. Het kwaad moet eerder worden begrepen als een tragedie.

Melodrama's zijn toneelstukken, films of romans met een min of meer vaste vorm. Er is een kwaad, herkenbaar in een schurk waarvan een duidelijke dreiging uitgaat. En er is een held, die niet alleen aan deze dreiging weet te ontsnappen, maar het kwaad ook weet te verslaan en onschadelijk te maken. Melodrama's bevatten om deze redenen nogal eens een flinke portie actie. Het kent vrij helder omschreven personages, herkenbaar als daders of helden, terwijl het plot doorgaans stemt tot vrolijkheid.

Tragedies kennen een wat minder vaste vorm. Al was het maar omdat goed en kwaad zich niet openbaren via uit roestvrijstaal opgetrokken karakters. Tragedies worden aangedreven door sombere en slecht voorstelbare gebeurtenissen. Net als in het melodrama bedreigt het kwaad hier goede mensen, maar anders dan in het melodrama maken de goeden op een bepaald moment onderdeel uit van het kwaad, terwijl op zijn beurt het kwaad ook aspecten van het goede bevat. Het plot stemt doorgaans dan ook niet tot vrolijkheid, maar laat de lezer of toeschouwer achter in verwarring, angst en wantrouwen.

Terwijl in een melodrama de rollen op heldere wijze worden verdeeld tussen de goeden en de kwaden, tussen mensen die in essentie slachtoffer zijn en mensen die in essentie tot daders worden gerekend, benadrukt de tragedie het noodlot, de catastrofe en daarmee de onvermijdelijkheid van het kwaad.¹⁰⁶

Wie geen oog heeft voor het tragische kwaad, immanent én metafysisch, zal doorgaans minder goed in staat zijn om om grote conflicten te begrijpen. En dat geldt in Europa of Amerika net zo goed als in Afrika. Maar anders dan de westerse en moderne mens in zijn rationele drang om problemen op te lossen en knopen door te hakken, lijken mensen in eerder pre-moderne en vaak religieuze omgevingen vaak beter in staat om de tragische dimensie in de werkelijkheid te ontwaren. De Duitse filosoof Peter Sloterdijk heeft in een poging om de tragedie voor ons weer toegankelijk te maken, de term ooit vertaald als 'complexiteit'. Sloterdijk: 'Misschien is complexiteit wel een epistemologische [kennistheoretische]

106 Het is een onheil dat zich in de klassieke Griekse variant alleen nog maar verdiept door de hopeloze pogingen van de held om aan zijn noodlot te ontsnappen. Anders dan het melodrama, gaat de tragedie voorbij aan het manicheïsme. Aan de al te simpele tegenstelling tussen licht en donker, tussen helden en boeven. Het manicheïsme is een stroming binnen het christendom, ontwikkeld door de Pers Mani (216-276) die de werkelijkheid in absolute zin opdeelt binnen de tegenstelling tussen licht en duisternis. Deze tegenstelling wordt vervolgens doorvertaald als de tegenstelling tussen enerzijds de rede, het denken, inzicht, betekenis en redeneren en anderzijds rook, vuur, wind, water en duisternis. De strijd tussen licht en duisternis beheerst de werkelijkheid. Zie (o.a.): de.wikipedia.org/wiki/Manichäismus.

benaming voor het tragische.¹⁰⁷

Via een term als complexiteit zou het tragische kwaad waardoor Grace Phiri zich getroffen voelt, wel eens op een adequate maar toch moderne wijze kunnen worden benaderd. Soms ervaart Grace Phiri al wat haar overkomt als zo complex, dat ze geen andere keuze ziet dan zich er bij neer te leggen. Wat overigens, het moet even gezegd, ook een vergelijkbare en goed verdedigbare reactie kan zijn wanneer iemand in Europa, Azië of de Verenigde Staten wordt getroffen door een immens en complex kwaad. Bovendien, en ook dat moet worden gezegd, sluit het feit dat Grace Phiri eerder een tragische dan een melodramatische levenshouding heeft, niet uit dat westerlingen geen begrip zouden kunnen opbrengen voor het kwaad dat de Afrikaan lijkt te treffen en de reactie die hij of zij daarop ontwikkelt.¹⁰⁸

Daarom is het mogelijk en zelfs noodzakelijk om de consequenties van een dergelijke, tragische benadering van het kwaad in te zetten bij het overdenken van het intellectuele, filosofische kosmopolitisme en van het eerder praktische en activistische Human Security en Human Development. Al was het maar, omdat het werkveld van Human Development en Human Security zich voor een belangrijk deel concentreert op het Afrika van Grace Phiri. Op een Afrika waar de werkelijkheid eerder wordt ervaren als een tragedie dan als een melodrama.

Het is tijd om terug te keren naar het Westen. Tijd om me te buigen over het onrustige geweten van de westerse intellectueel en over de methode die deze tekst verder moet brengen.

De kleine verhalen van Grace Phiri kunnen niet alleen een kritische houding stimuleren tegenover kosmopolitische plannen als Human Development en Human Security. Op grond van het grootschalige onderzoek *Voices of the Poor*, lijken ze ook *pars pro toto* te staan voor de meer dan één miljard verhalen van mensen in vergelijkbare omstandigheden. Meer nog dan Grace Phiri benadrukt *Voices of*

107 Alain Finkelkraut & Peter Sloterdijk, *De hartslag van de wereld*, Amsterdam: Contact, 2005, p. 116. Oorspronkelijk: Alain Finkelkraut & Peter Sloterdijk, *Les battements du monde*, Paris: Pauvert 2003.

108 Door het kwaad zo te formuleren, haak ik aan bij het leerstuk van het 'morele universalisme'. Dat situeert zich halverwege het 'morele absolutisme', dat uitgaat van vaststelde normen rondom goed en kwaad, en het 'morele relativisme', dat elke notie van goed en kwaad terugvoert tot de maatschappelijke context waarin over goed en kwaad wordt gesproken. 'Moreel universalisme' veronderstelt dat een aantal noties rondom goed en kwaad in elke cultuur en elke tijd worden gedeeld. De Amerikaanse neurowetenschapper Sam Harris stelt dat het mogelijk moet zijn om dergelijke noties rondom goed en kwaad op het spoor te komen in ons neurologisch systeem. Normale mensen die, waar dan ook ter wereld, worden geconfronteerd met een aantal specifieke vormen van het kwaad, reageren volgens Harris op vergelijkbare, negatieve wijze op dit kwaad; Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*, New York: W.W. Norton, 2004.

the Poor zowel de innerlijke verwevenheid van armoede en onveiligheid als de moeilijkheden die extreem arme en onveilige mensen ondervinden om op eigen kracht uit hun situatie te ontsnappen

Wanneer we de kleine verhalen van Grace Phiri in hun diepte proberen te peilen, dan is het verdedigbaar om dat te doen via een analyse van het kwaad. Dit kwaad lijkt in de opvatting van Grace een immanent en metafysisch kwaad, dat eerder wijst op een tragische levenshouding, dan op een melodramatische. Het kwaad is volledig verweven met de omgeving waarin Phiri zich bevindt en kan maar amper aan een of meerdere veroorzakers worden toegewezen. Het is een kwaad, dat past bij algemeen gedeelde godsdienstsociologische interpretaties van de wijze waarop veel Afrikanen tegen hun leven aankijken. Het is een levensbeschouwing die we terugvinden in het schilderij *Imfa Siyithawika* dat zo prominent bij Grace Phiri boven de bank hangt. En het is een levensbeschouwing die kan worden ingezet in het debat rond Human Security en Human Development, omdat beide programma's zich immers richten op extreem arme en onveilige mensen als Grace Phiri.

KOSMOPOLITISCHE PERSPECTIEVEN

5 Intellectuelen en hun onrustige geweten

Hoe kan een onderzoek naar het denken in een tijd van mondialisering – kosmopolitisme, Human Development, Human Security – het beste worden uitgevoerd? Vakwetenschappers laten zich leiden door beproefde en gedeelde methodes van onderzoek. Een onderzoek in het dynamische oog van de mondialisering vraagt echter om een alternatieve benadering. Is het mogelijk om te opereren binnen de intellectuele traditie van de anarchie? Binnen een traditie zonder leidend beginsel? Binnen een traditie die zich rekenschap geeft van een constante ordeverstoring en die een onrustig geweten onvermijdelijk acht? Een traditie die zich van oudsher in de marge van de vakwetenschappen bevindt?

De grote woorden zijn gevallen. Mondialisering. Kosmopolitisme. *Human Development* en *Human Security*. Er is kennis gemaakt met Steichens tentoonstelling in Clervaux, met de tragiek van Ndirande en natuurlijk met Grace Phiri. Ik merk op dat Grace zich uitgesloten voelt en getroffen door het kwaad. Een kwaad waarvan ik de aard al enigszins heb bepaald als tragisch, als immanent en metafysisch. En ik heb een probleem: hoe verhoudt zich het kosmopolitisme van de Family of Man met het concrete leven van Grace Phiri?

Daarmee is het werkterrein geïdentificeerd, zijn de coördinaten bepaald en lijkt ook de richting vastgelegd. Het onderzoek kan van start. Maar hoe ziet het voertuig er uit dat mij nu verder brengt? Welke methode dien ik te hanteren? Is er überhaupt wel een methode die mij van pas komt? Of moet ik deze tekst situeren in een ruimte die voor een belangrijk deel aan de methode voorafgaat? In een ruimte waarin veldwerk wordt verricht en een nieuw onderzoeksterrein wordt verkend?

Deze vraag is aan de orde omdat het onderzoek plaatsvindt binnen de even onvoorspelbare als onstuimige dynamiek van de mondialisering. Een dynamiek die geheel eigen is aan de *Runaway World* (Anthony Giddens) waarin we ons sinds 1989 bevinden. Die inherent is aan *eine Welt ohne Halt* (Ralf Dahrendorf) aan *Liquid Times* (Zygmunt Bauman).¹⁰⁹

109 Zie voor een nadere bepaling van deze begrippen hoofdstuk 17 ('Een tijd van angst') van dit

We bevinden ons, kortom, midden in de *Neue Unübersichtlichkeit*, door Jürgen Habermas in 1985 al vroegtijdig aangekondigd.¹¹⁰

Ik stel voor om binnen dit woeden van de mondialisering ruimte te scheppen voor het intellect. Voor het denken. Voor intellectuelen als verkenners van een nieuwe werkelijkheid, als kwartiermakers van vakwetenschappelijk onderzoek naar de effecten van de mondialisering. En als richtinggevers van een activisme dat de mondialisering voor iedereen beheersbaar en productief wenst te maken.

Intellectuelen. Het is een beladen term. Het is een aanduiding die ik desondanks en bovendien zonder voorbehoud zal gaan gebruiken. En dat doe ik vanzelfsprekend niet zoals W.H. Auden, die een intellectueel ooit definieerde als *a man who's untrue to his wife*. Dat doe ik wél in de definitie van de filosoof Jean-François Lyotard die de intellectueel de exclusieve taak toebedeelt om te onderzoeken, te denken en te schrijven zonder deze activiteiten in dienst te willen stellen van de 'plannenmakers, de marketeers en de massamedia'. Voor Lyotard wordt de intellectueel gedreven door een buiten-wetenschappelijk streven, en dat is niet minder dan 'rechtvaardigheid, rechtvaardigheid en niets dan rechtvaardigheid'.¹¹¹

Denken staat niet gelijk aan weten. En een intellectueel valt niet per se samen met een vakwetenschapper. Wat het denken fundamenteel van het weten onderscheidt, is een hoge mate van methodisch anarchisme. Van an-archisch: 'zonder regering'; ἀναρχία, *anarchia*. Anarchie wijst op het ontbreken van een extern vastgesteld leidend beginsel.

Terwijl biologen of wiskundigen wereldwijd onder het gezag werken van gedeelde wetenschappelijke normen, zijn de methodes van intellec-

proefschrift.

110 Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.

111 Wie zich kenschetst als intellectueel, zit al decennialang in het defensief. Zo verwijt Mark Lilla publieke intellectuelen im- en expliciete steun aan wrede politieke bewegingen. In zijn bundel *The Reckless Mind* beschuldigt hij niet alleen *usual suspects* als Martin Heidegger, Carl Schmitt en Alexandre Kojève, maar ook Walter Benjamin, Michel Foucault en Jacques Derrida; Mark Lilla, 'The Reckless Mind: Intellectuals in Politics', *New York Review Books* 2001. Vergelijkbare kritiek uit Jean-François Lyotard in zijn 'grafrede op de intellectueel' uit 1983. Volgens Lyotard maken intellectuelen zich te vaak schuldig aan collaboratie met hen waar zij voor werken: het bestuur, de economie of het publiek. In plaats van zich exclusief te richten op fundamentele vragen als 'wat is kunst, wat is schrijven, wat is denken?' verraden zij hun missie door hun denkkraft in dienst te stellen van uitvoerbaarheid, efficiëntie of publieke acceptatie van 'grote verhalen'. Toch zet Lyotard de intellectueel niet definitief bij het vuilnis. Integendeel, hij wil hem zelfs redden. Maar dan op grond van een duidelijke exclusiviteit. Als intellectuelen komen bij Lyotard alleen diegenen in aanmerking voor wie 'de slachtoffers geen schuld treft' en die de 'de beulen niet aan excuses helpen'. Diegenen, kortom, die hun morele en burgerlijke verantwoordelijkheid nemen en tegelijkertijd de verleiding kunnen weerstaan om hun denken in dienst te stellen van de plannenmakers, marketeers en massamedia. Zie: Jean-François Lyotard, *Grabmal des Intellektuellen*, Wenen: Böhlau 1985, p. 9-20. Eerder verschenen als opiniestuk als 'Tombeau de l'intellectuel', *Le Monde* 16 juli 1983.

tuelen maar amper onder één noemer te brengen. En dat geldt ook voor een krimpende minderheid van sociologen, filosofen en theologen die zich opstellen als intellectuelen. Een groeiende meerderheid poogt haar inspanningen steeds vaker onder te brengen bij de (geestes-)wetenschappen; steeds vaker hopen intellectuelen hun denken om te buigen naar het wetenschappelijke kennen om zich op deze wijze een vaste plaats te verwerven binnen de academie.¹¹² Het is dan ook de vraag of ze binnen een universitaire cultuur niet aan kracht en invloed inboeten. Onder het vigerende marktdenken in het hoger onderwijs lijkt zelfs de academische vrijheid onder druk te staan.¹¹³ Laat staan dat er ruimte is voor een ‘wetenschappelijk anarchisme’, zoals de filosoof en vrijdenker Paul Feyerabend dat nog verdedigde in *Against Method*.¹¹⁴

Voor intellectuelen daarentegen, of ze nu wel of niet aan een universiteit verbonden zijn, is Feyerabends schets nog steeds van toepassing. Want de ‘methode’ van de intellectuelen is per definitie anarchistisch. Alleen de denker die, conform Paul Feyerabends adagium, breekt met het bestaande en die zich doorlopend laat gezeggen door een contingente werkelijkheid (*contingentia*, mogelijkheid, toeval) is in staat om op basis daarvan een eigen gedachtegang te ontwikkelen. Alleen hij kan oorspronkelijke vragen stellen. Alleen hij kan gangbare patronen doorzien en uiteindelijk met nieuwe inzichten komen. Inzichten die vervolgens kunnen worden onderworpen aan een vakwetenschappelijke toetsing.

Zelf schiep de intellectueel Feyerabend, volgens mensen die hem nabij waren, ‘ruimten waarin mensen opnieuw konden ademen.’ Hij slechtte tal van traditionele academische grenzen. Geen idee, geen wetenschapper was nog heilig. Overstromend van energie en enthousiasme stelde hij alles ter discussie, van Aristoteles tot de Azande. Van filosofen eiste hij dat zij open stonden voor ideeën uit de meest uiteenlopende en verafgelegen

112 Hier denk ik vooral aan de zorgenoemde Angelsaksische filosofen in hun streven om aan te haken bij de natuurwetenschappen. Zie: F.A. Muller, ‘Denkend westwaarts. Fundamentele verandering in de Nederlandse filosofie’, *NRC Handelsblad* 30 december 2006. Binnen de theologie valt te denken aan de ‘empirische theologie’ zoals die is ontwikkeld aan Radboud Universiteit Nijmegen. Zie C.A.M. Hermans, *Empirische theologie vanuit praktische rationaliteit in religieuze praktijken: Epistemologische reflecties op de ontwikkeling van een academische discipline* (inaugurale rede), Radboud Universiteit Nijmegen 2004.

113 Chris Lorenz, ‘Universiteit is geen markt’, *NRC Handelsblad* 27 juni 2006.

114 In zijn boek *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* uit 1975 laat Paul Feyerabend aan de hand van Galileo Galilei zien dat wetenschappelijke vooruitgang kan zijn gediend met het breken van wetenschappelijke methodes, en dat naast rationele argumentatie in de wetenschap ook propaganda en retoriek een rol van betekenis kunnen spelen. Feyerabend bepleit dan ook het wetenschappelijk anarchisme, het *anything goes* – onderzoek de werkelijkheid zoals je zelf denkt dat het moet; Paul Feyerabend, *Tegen de methode*, Rotterdam: Lemniscaat 2008. Zie ook: David Stove, *Popper and After: Four Modern Irrationalists*, Oxford: Oxford University Press 1982.

domeinen. Hij hamerde erop dat dit de enige manier was waarop de processen begrepen konden worden die kennis lieten groeien.¹¹⁵

Het is deze ontheiligende bezinning op de werkelijkheid die de kern vormt van het denken.¹¹⁶ En het is deze ontheiliging die veel intellectuelen een 'onrustig geweten' bezorgt, zoals de Poolse filosoof Leszek Kolakowski het ooit noemde.¹¹⁷ Op grond waarvan geven intellectuelen immers hun antwoorden? Met welk recht halen zij relevante vragen binnen hun domein? Wat is hun methode, wat legitimeert hun spreken? Wat verschaft hen bestaansrecht op de universiteit, zij aan zij met de wetenschappers?

Deze vragen, dit anarchisme, dit onrustige geweten, drijft intellectuelen doorlopend tot het leveren van nieuwe legitimaties over het eigen terrein van onderzoek. Het drijft hen, keer op keer, tot het ontwerpen van een eigen, individuele, 'methode' en vervolgens tot de productie van verhalen die louter op grond van deze specifieke methode aannemelijk worden gemaakt. Daarmee onderscheiden zij zich niet alleen van de geobjectiverde en gedeelde methodes uit de vakwetenschappen, maar ook van de al even individuele 'methodes' die door hun directe collega's werden en worden ontwikkeld.

Door deze aanpak zijn de intellectuele 'methodes' vaak zo verweven met de daaruit voortvloeiende resultaten, dat van een intellectuele 'discipline' nauwelijks sprake is. Tot halverwege de 19^e eeuw hoopten intellectuelen wellicht nog op eenheid en samenhang. Zeker sinds Nietzsches bewering dat alle denken uiteindelijk een greep is naar de macht,¹¹⁸ staat deze claim zo onder druk dat veel intellectuelen het opgeven om er nog naar te streven.

Denken als actualiteitsanalyse

Wanneer de intellectuele benadering binnen de huidige academie nog een thuis vindt, dan kan dit nergens anders zijn dan in het huis van de wijsbegeerte. Alleen dit huis beschikt nog over voldoende kamers om ook de meest buitenissige intellectueel onderdak te verschaffen.

Want wat is wijsbegeerte? En waarin onderscheidt de filosofie zich

115 John Krige, *Science, Revolution and Discontinuity*, Sussex: Harvester Press 1980, p. 106–107.

116 Met Roger Scruton meen ik zelfs dat we het denken, cq. de filosofie alleen kunnen begrijpen door haar af te zetten tegen de wetenschappen. Wetenschappers pogen de door hen waargenomen werkelijkheid te beschrijven en in wetmatigheden te vatten. Zij houden zich bezig met de vraag wat 'is'. Filosofen daarentegen beginnen met vragen waar de wetenschappen ophouden of waar de wetenschappen aan voorbij gaan. 'Filosofie verwijst dus veelal naar wat het geval kan zijn en naar wat het geval moet zijn, eerder dan naar wat het geval is.' Roger Scruton, *Moderne filosofie. Van Descartes tot Wittgenstein*, Utrecht: Bijleveld 2006, p. 15.

117 Leszek Kolakowski, *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft. Philosophische Essays*, München: Piper 1967, p. 6.

118 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Chemnitz: Ernst Schmeitzner 1882.

dan van de vakwetenschappen? Deze vraag is zo oud als de filosofie zelf. Ze werd 2600 jaar geleden al gesteld door Pythagoras en ze klinkt door tot in Harry G. Frankfurt's *On Bullshit* – een *New York Times Best Seller* uit 2005 waarin deze Amerikaanse filosoof opnieuw een poging onderneemt het wezen van de filosofie te definiëren.¹¹⁹ Maar, en dit is bijzonder interessant, het doet er maar amper toe welk antwoord Harry G. Frankfurt geeft. Bij voorbaat en als vanzelfsprekend zal het door maar weinig filosofen worden gedeeld. Iedereen die ooit een inleiding in de wijsbegeerte volgde, zal dit beamen.

Wanneer de vraag 'wat is filosofie?' aan de orde komt tijdens zo'n universitaire leergang, zal een student al snel de indruk krijgen dat het aantal verschillende antwoorden en het aantal filosofen dat ze geven, elkaar maar amper ontloopt. Want in al die antwoorden klinkt behalve het tijdsgewricht, de culturele achtergrond en de intellectuele vorming van de filosofen, ook hun distinctiedrift door. En dat is goed. Het pluriforme aanbod aan verhalen wekt de nieuwsgierigheid, scherpt het intellect en wrikt gevestigde meningen los.

En zo wandelt de student langs de fenomenologen uit Straatsburg, de Hegelianen uit Berlijn en de aanhangers van de Kritische Theorie in Frankfurt. Hij maakt kennis met de opvolgers van Searle in Berkeley, met die van Rawls op Harvard en van Dewey in Chicago en trekt vervolgens verder langs de structuralisten uit Parijs en de Popperianen in Londen. En wat hij tijdens zijn wandeling ook opsteekt, hij leert in elk geval dat zij zich maar amper met elkaar bemoeien. En wanneer ze dat al doen, dan blijken zij zich vooral tegen elkaar af te zetten. Hij leert ook, dat er van een gedeeld taalspel, laat staan van een gedeelde methode of van een gedeelde 'discipline' volstrekt geen sprake is.

En de filosoof die in één klap een einde wil maken aan het bestaan van dit brede en volstrekt onoverzichtelijke spectrum aan inzetten, antwoorden, vormen van redeneren, a priori's, literaire stijlen en systemen? Die filosoof kan niet anders dan wederom een nieuwe loot aan de stam toevoegen om zo het intellectuele palaver nog te verhevigen.

Zo'n tot mislukken gedoemde poging ondernam in de jaren '80 van

119 En wel door een onderscheid te maken tussen enerzijds de combinatie *bullshit* 'and the related concept of *humbug*' en anderzijds de combinatie van leugens en waarheid. Terwijl het de verkondiger van *bullshit* geen fluit interesseert of hij al dan niet de waarheid verkondigt, interesseert dit de leugenaar wel degelijk. Het is zelfs zijn doel om de waarheid te verdoezelen. De leugenaar is bijzonder geïnteresseerd in de waarheid, al wenst hij hem niet aan het licht te brengen. Deze interesse in de waarheid brengt de leugenaar in de buurt van bijvoorbeeld de wetenschapper en onderscheidt beiden van de verkoper van nonsense. Verschil aanbrengen in dergelijke concepten is een exercitie die volgens Frankfurt, en in navolging van Wittgenstein, het feitelijke werkveld vormt van de filosofie; Harry G. Frankfurt, *On Bullshit*, Princeton: Princeton University Press 2005.

de 20^e eeuw de Duitse filosoof Jürgen Habermas. In een bestek van 1200 pagina's, hoopte Habermas het continentale én het Angelsaksische denken weer onder te brengen in één groot verhaal.¹²⁰ Het verhaal van het 'onvoltooide project van de moderniteit' dat via 'communicatieve actie' alsnog zou kunnen worden voltooid.¹²¹

Op een ogenschijnlijk meer bescheiden schaal ondernam ook zijn Franse tegenstander Jean-François Lyotard een poging.¹²² Alleen wilde hij geen groot, alles overbruggend verhaal vertellen. Integendeel zelfs. Lyotard kondigde het filosofisch postmodernisme af. Hij verdedigde de versnippering niet alleen, maar meende zelfs dat we de verschillen moesten verscherpen.¹²³ Lyotard verklaarde de oorlog aan het grote verhaal 'als een fantasma om de werkelijkheid te omvatten' en dacht daarbij, hoe kan het ook anders, aan het moderne verhaal van zijn grote concurrent Habermas.

Het resultaat van beide pogingen was dat de filosofie werd verrijkt met twee nieuwe antwoorden: met Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns*, en Lyotards *La Condition Postmoderne*. Antwoorden die vervolgens weer resoneerden in tal van nieuwe pogingen om het wezen van de filosofie te definiëren.

Intellectuele onrust

Er bestaat, kortom, geen sluitende definitie van de filosofie en er is al helemaal geen helder omschreven wijsgerige methode. En het is om die reden dat intellectuelen zich thuis voelen in de departementen der wijsbegeerte. Terwijl sommige critici van de filosofie menen dan haar beoefenaren de weg kwijt raken op 'essayistische paadjes in de jungle van schijn en wezen, zonder veel acht te slaan op wat hun tijdgenoten schrijven',¹²⁴ zijn de intellectuelen zelf er doorgaans van overtuigd dat het probleem elders ligt. Dat juist de vakwetenschappers zich te weinig rekenschap geven van de vooronderstellingen binnen hun discipline.

Wat blijft is het onrustige geweten van de intellectuelen. En wat je van hun teksten ook mag vinden, filosofen buigen zich, gedreven door hun onrust, in elk geval over de wankelende fundamenten onder hun denken. En dat kun je van de meeste vakwetenschappers niet zeggen. Niet zonder reden bevindt de reflectie over deze wetenschappen zich bij de weten-

120 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

121 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, p. 104 v.v.

122 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris: Minuit 1979.

123 Jean-François Lyotard, *Answering the question: what is the postmodern? In The Postmodern Explained to Children*, Sydney 1992, p. 3.

124 Muller, a.w.

schapsfilosofie, de ethiek of de ontologie. Dat zijn alle onderdelen van de filosofie en niet van de wetenschappelijke disciplines zelf.

Daarom zou ik Kolakowski's woorden het liefst willen begrijpen als een aanmoediging. Als een aanmoediging voor intellectuelen om vooral door te gaan met het verantwoorden van wat het eigene is aan het denken en om daarmee een oude, eerbiedwaardige traditie voort te zetten.

Waarom immers, zou het onrustige geweten van de sociologen, filosofen en theologen tot rust moeten komen? *Wer rastet, der rostet – Resting is rusting* – rust roest. Getuigt de intellectuele onrust niet van een fundamentele verwondering? Van twijfel en ordeverstoring? Van een gebeuren buiten het denken, dat volgens zowel Plato, Descartes en Levinas de grondslag vormt van alle kennen? En getuigt deze twijfel niet van een heilsame nieuwsgierigheid naar het onbekende, naar nog niet verkende terreinen, naar ruimtes die nog niet eerder door vakwetenschappers onder woorden zijn gebracht; waarvoor zelfs nog geen taal voorhanden is?

Daarom hoop ik te schrijven in de zoekende stijl van de Franse *penseur* Alain Finkielkraut. In de stijl van een denker 'die in essays, die men nog het beste kan omschrijven als actualiteitsdiagnoses in staat is de tijdgeest aan te voelen, onder woorden te brengen en van vraagtekens te voorzien'.¹²⁵ Want intellectuelen dienen de anarchie in hun denken te accepteren, te omarmen en verder door te zetten.

Daarom sluit ik me, behalve bij de stijl van Alain Finkielkraut, aan bij de filosofie van Jean-François Lyotard. Of, meer specifiek, bij Lyotards kritiek op het moderne denken. Kritiek op een denken dat op morele gronden kan worden verweten een eenheidsvertoog te voeren. Kritiek op een denken dat zó generaliseert dat verschillen worden verdoezeld, wanneer ze al niet worden onderdrukt of uitgewist.¹²⁶ Kritiek op een denken, dat het onrustige geweten van de intellectueel hoopt te kalmeren, maar dat feitelijk kan worden opgevat als een uitnodiging tot het 'opschorten van het artistieke experiment'. Als 'een roep om orde, een verlangen naar eenheid, naar identiteit, naar veiligheid, naar populariteit (in de zin van *publiciteit*, 'een publiek vinden')'.¹²⁷ Lyotard kritiseert de bestaansmogelijkheid van de wetenschappelijke kennis, omdat deze is onderworpen aan de door Habermas opgestelde regel 'dat er geen werkelijkheid is, behalve

125 Theo W.A. de Wit, 'De verenigde mensheid en haar obstakel. De vele gezichten van radicale politiek volgens Alain Finkielkraut', in: Alain Finkielkraut e.a., *Dubbelzinnige Democratie*, Budel: Damon 2003, p. 59.

126 Hent de Vries, 'Sei gerecht!' – Lyotard over 'de verplichting', in: R. Brons en H. Kunneman, *Lyotard lezen. Ethiek, onmenselijkheid en sensibeleit*, Amsterdam/Meppel: Boom 1995.

127 Jean-François Lyotard, *Beantwoording van de vraag: wat is postmodern? Het postmodernisme uitgelegd aan onze kinderen*, Kampen 1986, p. 10.

wanneer deze erkend wordt door een consensus tussen partners over kennis en verplichtingen.¹²⁸

En Finkielkraut en Lyotard zijn niet de enige intellectuelen die de onrust proberen uit te houden. De Franse filosoof Emmanuel Levinas herkent in deze onrust zelfs de heilzame kern van alle wijsgerige denken. Een denken dat volgens hem pas ontstaat wanneer onze vertrouwde, rustige omgang met de werkelijkheid ten diepste wordt verstoord. Voor Levinas vindt deze verstoring plaats door de aankomst van een medemens. De aankomst van *een Ander*. Wanneer ‘het zelfde’ – *Le Même* – wordt geconfronteerd met de ander – *l’Autre* – dan is dat een confrontatie die per definitie onrust zaait. Net als Lyotard ontmaskert Levinas een specifiek soort denken als een constante uitbanning van deze onrust die door ‘de ander’ wordt opgeroepen. Deze vorm van filosoferen toont zich volgens Levinas doorgaans als een vorm van beheersing en niet als een vorm van ontvankelijkheid.¹²⁹ ‘Thematisering en Conceptualisering (...) zijn geen vrede met het Andere maar onderdrukking of inbezitneming van het Andere. (...) ‘Ik denk’ komt neer op ‘ik kan’. Op een toe-eigening van wat is, op een uitbuiting van de werkelijkheid’¹³⁰

Oorspronkelijk *dénken*, werkelijk filosoferen, intellectuele arbeid, is zowel volgens Finkielkraut als Lyotard en Levinas geen systematische verovering van de werkelijkheid, zoals bedreven door de wetenschappen of door de Angelsaksische filosofie. Werkelijk filosoferen is een oprechte worsteling met actuele verstoringen, blokkades en frustraties. Werkelijk denken ontstaat pas wanneer mijn kennende *joyeuse force qui va* radicaal ter discussie wordt gesteld. De moeder van de wijsheid is nu eenmaal een ingrijpende ervaring. En de ordeverstoring aller ordeverstoringen zou wel eens de ervaring kunnen zijn van het doorlopende lijden van concrete mensen, waar ter wereld zij zich ook bevinden. Deze ordeverstoring gaat aan het denken vooraf. Zij is een onverwachte, niet te plannen en dus niet in-te-orderen gebeurtenis.¹³¹

Ik meen bovendien dat de filosofie zich *eerst* en *voornamelijk* rekenschap dient te geven van deze verstorende werkelijkheid zelf, alvorens zich te richten op het wijsgerige denken over de werkelijkheid. Filosofie is van meet af aan een analyse van de actualiteit, een actualiteitsanalyse. Ik ga

128 Jean-François Lyotard, *Het postmodernisme uitgelegd*, ibid.

129 Emmanuel Levinas wijst hier met name op zijn oude leermeester Martin Heidegger, die in zijn zoektocht naar ‘het zijn’ alle concrete ‘zijnden’ hoopt te neutraliseren. Zie ondermeer het essay over Levinas verderop in dit boek.

130 Emmanuel Levinas, *De totaliteit en het oneindige. Essay over de exterioriteit*; Baarn: Ambo 1987, p. 45.

131 Ralf Bodelier, *Ordeverstoringen. Zeven essays over beeldende kunst, literatuur en muziek in de schaduw van Auschwitz*, Baarn: Gooi & Sticht 1992.

wederom mee met Kolakowski wanneer deze stelt dat iemand ‘filosoof is, wanneer hij filosofeert. En niet wanneer hij over filosofie spréékt’.¹³²

Onderzoek naar denken in een tijd van mondialisering vraagt om een specifieke benadering. De dynamiek van de mondialisering, gekenmerkt door een onophoudelijke en maar amper te duiden stroom gebeurtenissen, vraagt om een dynamische methode van onderzoek. Deze methode opereert bij voorkeur an-archisch, zonder vastliggend en leidend beginsel.

Voor de hand ligt een intellectuele benadering. Een benadering waarin de onderzoeker geen *spectator mundi* is, geen rustige beschouwer van de werkelijkheid, maar een in zijn rust verstoord wezen dat doorlopend wordt gedwongen om zich af te vragen wat zich aan hem voordoet en of ‘het wel goed is, zoals het is’.¹³³ Deze postmoderne stellingname in het denken vraagt om een heel specifieke wijze van filosoferen. Inspiratie en een intellectuele analyse ontleen ik aan het werk van Alain Finkielkraut, Jean-François Lyotard en Emmanuel Levinas.

132 Veel filosofen beperken hun activiteit tot het bespreken, analyseren en duiden van denkers uit het verleden. Veel filosofie is secundaire filosofie. Ze beschrijft louter wat andere, gevestigde, filosofen ooit hebben gedacht over de werkelijkheid. Veel filosofie lijkt dan ook meer op exegese en filologie dan op een zelfstandige reflectie op wat onze orde in het hier en nu verstoort. ‘Ons filosoferen moet zich bevrijden van de horigheid aan een vóór-spreken, dat niet ons eigen spreken is geworden en dit ook niet worden kan. Wij moeten zélf filosoferen; niet vluchten in de rol van exegeten en commentatoren’ Ad Peperzak, *Systematiek en geschiedenis. Een inleiding in de filosofiegeschiedenis*, Alphen aan de Rijn/Brussel: Samsom 1981, p. 11.

133 In de taal van Levinas heet het dan, dat de metafysica een aangrijpingspunt zoekt in de ontologie, met name in het punt waar de ontologie scheurt. Levinas’ ethiek is een *philosophie de l’insuffisance de l’ontologie*. De werkelijkheid, het domein van de ontologie, wordt plotsklaps en fundamenteel ter discussie gesteld, ze maakt mij onrustig, zet het denken aan en drijft het verder. Zie voor een handzame inleiding: Theo de Boer, *Tussen filosofie en profetie. De wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Baarn: Ambo 1988, p. 27-57.

KOSMOPOLITISCHE PERSPECTIEVEN

6 Het onrustige geweten en het essay

In welke vorm komt zo'n intellectuele benadering het meest tot zijn recht? Welke tekstvariant verdisconteert de dynamiek van de mondialisering en stelt de intellectueel in de gelegenheid om zowel zijn eigen denken als dat van zijn lezers op het spel te zetten? Welke tekst brengt nieuwe gezichtspunten aan het licht, waardoor je 'anders kunt denken dan je denkt en anders kunt waarnemen dan je ziet', maar die 'essentieel zijn om te blijven kijken en nadenken.' Welke onderzoekers kunnen mogelijk tot voorbeeld dienen?

De actualiteitsanalyse is een vorm van onderzoek aan de randen van de wetenschap. In een dergelijke analyse wordt het werkveld gedefinieerd door actuele en dringende ontwikkelingen in de wereld buiten de academie: door urgente vragen die opdoemen in de publieke discussie. In een actualiteitsanalyse graven, wroeten en woelen intellectuelen in dergelijke thema's om zo nieuwe gezichtspunten aan het licht te brengen. Deze intellectuelen leveren vervolgens geen zuivere, via de vakwetenschappen verkregen kennis. Zij verschaffen ons eerder 'optieken' die zowel de wetenschap als de publieke discussie weer vlottend kunnen maken en van nieuwe impulsen weten te voorzien.

Zo bleek de inzet van de Duitse theologen Dorothee Sölle, hoogleraar theologie in New York,¹³⁴ en Helmut Gollwitzer, hoogleraar theologie in Berlijn,¹³⁵ hoe (nog) te theologiseren in de kille leegte ná Auschwitz. Getekend door de Shoah, waarin zich een diepe breuk manifesteerde met de oude wereld, probeerden beiden nieuwe begrippen te formuleren rondom niet eerder onderzochte thema's als kernbewapening en bevrijding van mensen in de Derde Wereld.

Ivan Illich, docent aan verschillende universiteiten in Duitsland en Mexico, concentreerde zich op hilarische en spraakmakende wijze op de contraproductieve effecten van het onderwijs, het vervoer en de gezondheidszorg en wierp daarmee een geheel nieuw en controversieel licht op

134 Helga Kuhlmann et al., *Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles*, Stuttgart: Kreuz-Verlag 2007.

135 Friedrich-Wilhelm Marquardt et al., *Skizzen eines Lebens. Aus verstreuten Selbstzeugnissen gefunden und verbunden*, Gütersloh: Kaiser 1998.

verschijnselen die eerder als volstrekt onproblematisch werden gezien.¹³⁶

Michel Foucault, hoogleraar aan het beroemde Collège de France en met Theodor Adorno een van de meest vooraanstaande pleitbezorgers van het essay, schreef over waanzin, misdaad en straf, gezondheidspolitiek en seksualiteit, en schiep daarmee een volledig nieuw paradigma.¹³⁷

De Nederlandse filosoof Hans Achterhuis, hoogleraar in Twente, presenteert sinds de jaren '70 tal van, aan de warme actualiteit ontrukte, analyses. Analyses van onder meer het welzijnswerk, het arbeidsethos, technologische ontwikkelingen, utopieën en schaarste. Boeken die telkens weer de discussie aanjagen, zonder verlossende woorden te willen spreken. Zijn kolossale *Met alle geweld* uit 2008 betitelt hij niet zonder reden als een 'filosofische zoektocht'.¹³⁸

Ian Buruma, journalist en hoogleraar in New York, nam ondermeer deel aan een mondiaal gevoerd debat over het *occidentalisme* achter de aanslagen van 9/11 en over de staat van Nederland sinds de moord op Van Gogh.¹³⁹ Zijn collega David Rieff, *fellow* aan verschillende wetenschappelijke instituten in New York, schreef al even felle essayistische boeken over politionele interventies, noodhulp, oorlogsmisdaden en *Slaughterhouse Bosnia*.¹⁴⁰

Karl Schlögel, hoogleraar aan de Europa-Universität Viadrina in Frankfurt an der Oder, verkent in werkelijk adembenemend mooie essays het verschuivende hart van Europa, de terugkeer van Berlijn, het lezen van kaarten, en het nomadische bestaan van velen in een tijd van mondialisering.¹⁴¹

De historicus Michael Ignatieff, tenslotte, verbonden aan Harvard en de universiteiten van Cambridge, Oxford en Toronto, schreef en produceerde romans, toneelstukken, talloze essays en journalistieke reportages. Over nationalisme, over de Amerikaanse interventies in Irak, over etnische oorlogen en de rechten van migranten.¹⁴²

Al deze auteurs zijn wetenschappers van naam en faam. Maar hun actualiteitsanalyses worden pas in derde instantie gedreven vanuit vakmatige

136 Ivan Illich & David Cayley, *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*, Toronto: House of Anansi Press 2005.

137 Didier Eribon, *Michel Foucault, 1926-1984*, Paris: Flammarion 1989.

138 Hans Achterhuis, *Met alle geweld: Een filosofische zoektocht*, Rotterdam: Lemniscaat 2008.

139 Ian Buruma & Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, New York: Penguin 2004; Ian Buruma, *Murder in Amsterdam: The Death of Theo Van Gogh and the Limits of Tolerance*, London: Atlantic Books 2006.

140 David Rieff, *Crimes of War: What the Public Should Know*, New York: W.W. Norton 1999.

141 Karl Schlögel, *Die Mitte liegt ostwärts: Europa im Übergang*, München: Carl Hanser 2002.

142 Zie voor een biografische schets van Ignatieff het lemma uit de *Canadian Encyclopedia*: thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=A1ARTA0010530 (geraadpleegd 1 april 2010).

belangstelling voor de filosofie, de theologie, de geschiedenis of andere (geestes-)wetenschappen. Eerst is er een ordeverstoring die het gangbare denken doorbreekt en de intellectueel voor nieuwe vragen plaatst. Dan volgt een ongebreidelde nieuwsgierigheid naar de werkelijkheid waaruit de verstoring opdoemt. Vervolgens wordt deze nieuwsgierigheid verwerkt in een essay. Pas in deze laatste fase knoopt de auteur mogelijk aan bij de vakwetenschappen, waaronder de academische wijsbegeerte.

In het voorwoord van zijn tweede deel van de *Geschiedenis van de seksualiteit* legt Michel Foucault uit waarom het essay voor de hand ligt:

‘De drijfveer die me aanzette was heel eenvoudig. (...) Het is nieuwsgierigheid – in elk geval de enige soort nieuwsgierigheid die de moeite waard is met een zekere vasthoudendheid te worden bedreven: geen nieuwsgierigheid die zich de geijkte kennis probeert eigen te maken, maar die de gelegenheid biedt je van jezelf los te maken. (...) Er zijn momenten in het leven waarop de vraag of je anders kunt denken dan je denkt en anders waarnemen dan je ziet, essentieel is om te blijven kijken en nadenken.’

‘U zult dan misschien zeggen dat die spelletjes met jezelf maar achter de schermen moeten blijven en dat ze hoogstens deel uitmaken van de voorbereidende werkzaamheden die, als ze effect hebben gesorteerd, vanzelf naar de achtergrond treden.’

‘Maar wat is de filosofie – ik bedoel de filosofische activiteit – vandaag de dag dan als ze geen kritische zelfwerkzaamheid van het denken is? En als ze, in plaats van te rechtvaardigen wat men al weet, geen poging is te weten te komen hoe en in hoeverre het mogelijk zou zijn om anders te denken?’

‘Het filosofisch vertoog heeft steeds iets lachwekkends als het van buitenaf anderen de wet wil voorschrijven, als het anderen wil vertellen wat hun waarheid is en hoe ze die kunnen vinden. Of als het zich sterk maakt anderen vanuit een naïeve zekerheid de les te lezen. Maar door gebruik te maken van een weten dat er vreemd aan is, heeft de filosofie het recht te verkennen wat in zijn eigen denken moet worden veranderd.’

‘De ziel van de filosofie is het ‘essay’ – dat moet worden begrepen als een proeve waarmee je jezelf in het waarheidsspel verandert en niet als een simplificerende inbezitneming van de ander om in contact te treden. Tenminste als ze nu nog is wat ze vroeger was, dat wil zeggen een ‘ascese’, een zelfoefening in het denken.’¹⁴³

143 Michel Foucault, *Het gebruik van de lust. Geschiedenis van de seksualiteit* (deel II), Nijmegen: SUN 1984.

Zelfoefening in het denken

Het essay wordt dus 'gedreven door een nieuwsgierigheid', 'die zich andere dan de geijkte kennis probeert eigen te maken'. Het essay is een 'zelfoefening in het denken'. Het is de 'kritische zelfwerkzaamheid van het denken', aldus Foucault, die daarmee hoopt terug te keren naar de bronnen van de filosofie.

Maar vandaag, een kwart eeuw later, is het essay in wetenschappelijke kringen nog net zo omstreden als in de tijd van Foucault. Met name veel 'anglo-austro-amerikaanse' beoefenaars van de wijsbegeerte lijken niets met het genre op te hebben. Wanneer het essay al ergens thuis hoort, dan is het in het 'continentale' denken, meent de Nederlandse filosoof F.A. Muller in een expliciete bekentenis tot dit Angelsaksische denken.¹⁴⁴ Terwijl de Angelsaksische wijsbegeerte, net als in de natuur- en empirische wetenschappen, inzet op logisch redeneren en letterlijk woordgebruik, verliezen de continentalen zich volgens Muller in dialectische denkwegen en metaforisch taalgebruik.

Wanneer het onderscheid klopt dat Muller maakt tussen het Angelsaksische en het continentale denken,¹⁴⁵ dan lijkt het essay inderdaad alleen mogelijk in Europa. Maar ook daar is het bepaald geen gemeengoed. Waarschijnlijk heeft dat veel te maken met de traditionele definitie van het genre. De term essay werd voor het eerst gebruikt door de 16^e-eeuwse schrijver Michel de Montaigne en stond in diens eigen woorden voor zowel 'probeersel' als voor 'zelfonthulling'. Een genre dus dat ook volgens Montaigne zelf maar weinig om het lijf had en bovendien cirkelde om zijn eigen belevingswereld.

Hoewel we deze bescheidenheid rondom het essay allang moeten bijstellen – al was het maar omdat je van John Locke's *An Essay Concerning Human Understanding*; van Thomas Malthus' *An Essay on the Principle of Population*; of van Emmanuel Levinas' *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité* bepaald niet kunt zeggen dat ze weinig om het lijf hebben – blijft in wetenschappelijke kringen de beeldvorming rond het essay negatief.

¹⁴⁴ Muller, a.w.

¹⁴⁵ Op Mullers stelling is veel af te dingen. 'Philosophers on both sides of the Atlantic now commonly deny differences between what was called analytic and what was called continental philosophy. Certainly simple attempts to distinguish them proved wrong. Polemic charges that continental philosophy was hostile to science, or analytic philosophy indifferent to ethics, were belied by good and overlapping work in both traditions. (...) If no European philosopher ever answered to the name 'continental', the number of Anglo-Americans willing to regard themselves as analytic philosophers is currently in decline'; zie: Susan Neiman, *Evil in Modern Thought. An alternative history of philosophy*, Princeton: Princeton University Press 2002, p. 290.

Gedachtewisselen tussen volgroeide mensen

Het essay, zoals ontwikkeld door Montaigne, zo oordeelt de Amerikaanse historicus Daniel Boorstin, is 'methode noch vorm'. In Boorstins ogen is het essay 'eerder een soort literair *freewheelen*, een excuus om van de hak op de tak te springen en persoonlijk te kunnen zijn'.¹⁴⁶ Boorstin, die het essay volledig over een kam scheert met de journalistiek, stelt dat de bestaansreden van het essay enkel is te vinden in het geloof van de auteur dat de gedachten, gevoelens, zekerheden en tegenstrijdigheden die hem karakteriseren, het verdienen te worden opgetekend en door anderen met aandacht gelezen.

Daarmee doet Boorstin het essay echter schromelijk tekort. Voor Finkelkraut, Lyotard en Levinas, voor Sölle en Gollwitzer, voor Achterhuis en Illich, voor Buruma en Rieff, voor Schlögel, Foucault en Ignatieff, maar ook voor Voltaire, Isaiah Berlin, Umberto Eco of Stephen Jay Gould blijkt het essay een uiterst waardevolle methode om nieuwe inzichten op het spoor te komen en bestaande opvattingen te kritiseren of te elimineren.

Deze denkers zijn geen publieke intellectuelen zoals journalist-schrijvers Thomas Friedman, Robert Kagan of Aleksandr Solzjenitsyn, mannen die via hun essays op expliciet journalistieke wijze verslag doen van urgente politieke en sociale ontwikkelingen. Noch zijn het wetenschappers die náást hun werk essays schrijven, zoals de linguïst Noam Chomsky, de natuurkundigen Freeman Dyson en Richard Feynman, of de biologen Jacob Bronowski en James Watson, die hun essayistische werk expliciet afgrenzen van wat zij omschrijven als hun belangrijkste activiteit.

Voor academici als Gollwitzer, Schlögel, Buruma, Foucault of Ignatieff is het essay een volstrekt eigenstandige vorm, geschikt voor het openleggen van nieuwe ideeën of inzichten.

Dat neemt niet weg dat onder de voorstanders van het essay als actualiteitsanalyse veel verschil van mening bestaat over de verhouding tussen wetenschap, journalistiek en essayistiek. Sommigen zien het essay voornamelijk als een 'leesbare' vorm waarin wetenschappelijke data kunnen worden gegoten. Anderen zien het essay als een vruchtbare combinatie van literatuur, journalistiek en wetenschap. Een derde benadering meent dat het essay de ultieme expressie is van intellectuele vrijheid en baanbrekend onderzoek.

De Nederlandse literatuurwetenschapper Marita Matthijsen neemt de eerste positie in. Zij pleit voor het 'opschuiven van de grenzen van het wetenschappelijk proza'.¹⁴⁷ Volgens Matthijsen moet de muur tussen het

146 Daniel Boorstin, 'Inventing the Essay', in: *The Creators. A History of Heroes of Imagination*, New York: Vintage Books 1992, p. 556.

147 Marita Matthijsen, 'Hoe ver kun je gaan? Slijt de grens tussen literaire en wetenschappelijke

essay en de wetenschappelijke teksten worden afgebroken. Wanneer het aan haar ligt, zou de wetenschapper zijn onderzoek best in de vorm van een roman of een stripboek mogen verpakken.

De inzet van Matthijsen is echter niet om via het essay nieuwe inzichten mogelijk te maken. Matthijsens inzet is om het wetenschappelijke materiaal op een meer aantrekkelijke manier te presenteren. Want 'het doorsnee wetenschappelijk artikel of boek van alle disciplines is in kras-send proza geschreven, het mist enige demonstratie van persoonlijkheid en het gebruikt geen enkel retorisch middel om de lezer te binden'. En dat zou het wel moeten, meent Matthijsen.

Een tweede positie wordt ingenomen door de Nederlandse socioloog Abram de Swaan. In zijn *Essay over het Essay* situeert De Swaan het essay in de driehoek journalistiek, literatuur en wetenschap. Desondanks lijkt het essay bij hem sterk tegen de vakwetenschappen aan te schurken, al was het maar omdat beide genres in zijn optiek feiten presenteren en uit strakke rederingen zijn opgebouwd. Waar de wetenschap van het essay afwijkt, gebeurt dat zowel op grond van strengere maatstaven qua bewijsvoering, als de veronderstelling dat de lezer al bijzonder deskundig is als de verplichte stijlloosheid van het wetenschappelijk betoog.

Deze stijlloosheid van het wetenschappelijk betoog, is volgens De Swaan meer dan een toevalligheid. Het wetenschappelijk betoog ontbeert elke versiering, maar ook elke persoonlijke kleur, omdat de vooronderstelling is dat elke andere wetenschapper in een overeenkomstige situatie tot dezelfde bevindingen kan komen. Terwijl deze premisse ongetwijfeld van levensbelang is voor de zowel de natuurwetenschappen als sommige sociale wetenschappen, is het maar de vraag of ze ook geldt voor alle sociale wetenschappen en zeker voor de geesteswetenschappen.

Volgens De Swaan echter, wordt deze vraag nog maar amper gesteld. Onverbiddelijk rukt de natuurwetenschappelijke benadering op. Ze verordonneert simpelweg dat academici alleen nog de punten krijgen die ze nodig hebben voor hun benoeming, promotie en onderzoekssubsidie wanneer ze zich aan de natuurwetenschappelijke benadering conformeren. En dat is een verarming, meent De Swaan. Het essay mag niet alleen om literaire en culturele redenen maar ook om fundamenteel politieke redenen niet in de verdrukking raken. 'Het essay (...) is de vorm bij uitstek voor de meningsuiting en de gedachtewisseling tussen volgroeide mensen, bij hun volle verstand, die niet worden aangesproken als experts op hun deelgebied, en ook niet als gelovigen in hun eigen kring en al helemaal niet als verstrooide idioten, maar als leken. Als mensen dus die

teksten' (Jan Hanlo-Lezing 2009), *NRC Handelsblad* 18 september 2009.

over alles wel iets weten en over van alles nog iets meer willen weten, die proberen zich over veel verschillende zaken een mening te vormen en die zich enigszins verantwoordelijk voelen voor de wereld waarin ze leven.’

Gelukkig, zo meent De Swaan, zijn nog niet alle vluchtwegen geblokkeerd. Ze zijn er nog, vaktijdschriften in de sociale en geesteswetenschappen die ‘het eigene en het persoonlijke niet wegzuiveren als een smet, die zich ook richten op een breder publiek dan de experts’. Het waren deze tijdschriften waarin De Swaan veel van zijn eigen werk kwijt kon. ‘In zulke tijdschriften heb ik mijn wetenschappelijke stukken kunnen publiceren die daarom ook niet zoveel verschillen van de artikelen voor een breder publiek.’¹⁴⁸

Een democratische revolutie

De Duitse socioloog Theodor Adorno is radicaler dan Mathijsen en De Swaan, en een vertegenwoordiger van de derde positie.¹⁴⁹ Op methodische, morele én politieke gronden verschaft Adorno het essay een belang, vergelijkbaar met en zelfs superieur aan het wetenschappelijk betoog. De wetenschap, zo schrijft Adorno, grenst zich volstrekt ten onrechte af van de kunst, de muziek en de literatuur omdat deze irrationeel zou zijn. En al net zo ten onrechte stelt ze het vergaren van kennis gelijk aan georganiseerd wetenschappelijk onderzoek. Daarom is het definiëren van iemand als een essayist, als een *écrivain*, al voldoende om hem buiten de academia te houden. ‘Het academische gilde accepteert als filosofie alleen wat is gekleed in de waardigheid van het universele en eeuwigdurende.’¹⁵⁰

In het Duitsland van de jaren ‘30, ‘40 en ‘50 (het Duitsland dat de jood Adorno tussen 1938 en 1949 moest verruilen voor de Verenigde Staten) wekte het essay alleen al afkeer omdat het te veel ruimte gaf aan intellectuele vrijheid. En volgens Adorno is die afkeer van de vrijheid diep verankerd in de wereld van de wetenschap. Zo diep dat de gemiddelde wetenschapper zich al bij voorbaat onderwerpt aan externe spelregels. Vrij vertaald schrijft Adorno: ‘Ook al hebben academici altijd luidkeels verkondigd dat hun onderwerping aan externe druk hun grootste zorg is, feitelijk is alleen de essayistiek een vorm van denken die zich de wet niet voor laat schrijven.’¹⁵¹

Het essay wil nu eenmaal doordringen ‘tot achter de façade van de

148 Abram de Swaan, *Essay over het essay* (dankwoord bij het ontvangen van de P.C. Hooftprijs voor beschouwend proza), 2008. Zie: pchooftprijs.nl/xhtml/leesmeer.php?id=98&kop=kop5&tekst=tekst5 (geraadpleegd 1 april 2010).

149 Theodor W. Adorno, *The Essay as Form. In: Notes to Literature. Volume one*, New York: Columbia University Press 1991.

150 Adorno, a.w., p. 2.

151 Adorno, a.w., p. 3.

objectiviteit'. Ze wil dát onderzoeken wat anderen als onwerkbaar of irrelevant terzijde schuiven. Wie deze intellectuele vrijheid tóch neemt, wie zich volgens Adorno tóch bedient van het essay, zal daar helaas de politieke gevolgen van ondervinden.

Een vergelijking tussen de joden onder het naziregime en de essayist onder het wetenschappelijk regime is dan ook snel gemaakt. Nogmaals in vrije vertaling: De academicus 'die interpreteert in plaats van te aanvaarden en te classificeren van wat nu eenmaal is gegeven, wordt gedwongen om de gele ster te dragen van hen die hun intelligentie verspillen aan doelloos speculeren en aan het lezen van boodschappen die toch niet afdoende te interpreteren zijn.'¹⁵²

In Adorno's verzet tegen de dominante wetenschapsopvatting, en zijn pleidooi voor het essay, met zijn tolerantie voor al wat zich aandient maar niet in het dominante discours valt op te nemen, klinkt de opvatting door die hij eerder verwoordde in zijn cultuurfilosofie.¹⁵³ Ook de dominante muziek, zowel de serieuze muziek in de concertzaal als de populaire muziek van de straat, weet zich geen raad met de dissonant, met al wat niet valt 'in te ordenen', te classificeren.¹⁵⁴ Zoals dictators over hun volgelingen regeren, hen onverbiddelijk aan hun spelregels onderwerpen en geen dissidenten toestaan, zo regeren de componisten van symfonieën en kwartetten, van liederencycli en walsen, van marsen en polka's over hun muzikale materiaal. Ze onderwerpen het aan van buitenaf opgelegde principes van orde en harmonie, en daarmee houden ze de dissonanten zorgvuldig buiten de deur.

En zoals een democratische revolutie nodig is in de muziek en de politiek, zo is deze ook nodig in de wetenschap. Zoals in de politiek de leider zich dient te laten bepalen door zijn onderdanen, en zoals de componist zich moet laten gezeggen door zijn muziek, zo dient de intellectueel zich te laten sturen door de werkelijkheid. De intellectueel is dan ook minder verantwoording schuldig aan een van buitenaf opgelegd wetenschappelijk regime dan aan de immer contingente realiteit die hij onderzoekt. Daarom is het schrijven van essays de meest geschikte vorm om de werkelijkheid op zijn staart te trappen en aan het licht te brengen.

152 Adorno, a.w., p. 4.

153 Theodor W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1958. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1966.

154 Robert Hullot-Kentor, 'The Philosophy of Dissonance. Adorno & Schoenberg', in: *Things Beyond Resemblance: Collected Essays on Theodor W. Adorno*, New York: Columbia University Press 2006, p. 67-77.

De intellectuele benadering komt het meest tot zijn recht in het essay. En dan niet zozeer in het essay als loutere vorm waarin wetenschappelijke gegevens toegankelijk worden gemaakt voor een breder publiek. Noch in het essay dat voornamelijk de gedachtewisseling tussen volwassen mensen wil bevorderen. Wel in het essay, zoals verdedigd door Theodor Adorno, waarin de vrijheid van de onderzoeker aan het licht komt. Dat is een vrijheid om ook dat aan het licht te brengen wat ogenschijnlijk irrelevant en onwerkbaar is. Alleen een dergelijke tekst wenst de werkelijkheid niet te veroveren, terwijl zij wel nieuwe gezichtspunten aan het licht hoopt te brengen. Gezichtspunten, zoals Foucault het formuleert, waardoor je 'anders kunt denken dan je denkt en anders kunt waarnemen dan je ziet'.

KOSMOPOLITISCHE PERSPECTIEVEN

7 Het essay en het kleine verhaal

Wanneer veel intellectuelen worden geplaagd door een 'onrustig geweten', kunnen wij die onrust dan ook interpreteren als de zeurende vraag naar de moraliteit van hun denken? Als de vraag of in hun werk de werkelijkheid wel recht wordt gedaan? De vraag of de kleine, concrete verhalen van concrete mensen als Grace Phiri niet worden ondergesneeuwd in het grote verhaal, zoals dat van Clervaux? Valt wellicht net in het essay nog iets te redden van concrete 'rechtvaardigheid, rechtvaardigheid en nog eens rechtvaardigheid'?

Het essay is uitermate geschikt om nieuwe onderzoeksterreinen in kaart te brengen. Terreinen waarover nog weinig is nagedacht of die zich onttrekken aan een heldere afbakening om geschikt te zijn voor vakwetenschappelijk onderzoek. Het 'probeersel' van Montaigne kan dan ook veel vruchtbaarder worden omschreven als 'beraadslaging', *mindmapping*, 'duiding', 'grensoverschrijding', 'gedachte-experiment', 'verkenning', 'problematisering' of 'teruggave'. Waarschijnlijk is het essay een van de weinige genres die werkelijk interdisciplinair zijn. Wellicht is het zelfs het enige genre dat zich de status toe mag kennen supra-disciplinair te zijn.

Door haar anarchie, door haar weigering om een afgebakende methodiek toe te passen, raakt het essay aan de kunst. Ook al bezit ieder mens een eigen stijl – dat geldt zelfs voor de wetenschapper, hoe abstract en stijlloos hij ook wil werken – toch zijn de meeste mensen zich daarvan niet bewust. De kunstenaar vormt een uitzondering. Een kunstenaar is kunstenaar omdat hij doorlopend op zijn stijl reflecteert. En dat doet hij in het besef dat deze stijl hoe dan ook op de inhoud van invloed is. Essayisten en kunstenaars, zo meent Lyotard, 'ontwrichten doelbewust de bestaande stramien en om nieuwe betekenissen mogelijk te maken.'¹⁵⁵

Niet alleen de lezer, ook de schrijver van het essay weet dat hij doorlopend kan worden verrast door nieuwe inzichten, door onverwachte wendingen, onvermoede zijwegen, ironiserende commentaren, relativerende opmerkingen en persoonlijke overwegingen. Terwijl het wetenschappelijk

155 Erno Eskens, 'Het einde van de grote Jean-François Lyotard. Gesprek over de zin van het leven', *Filosofie Magazine*, juni 1997.

artikel zich legitimeert door een beproefde methode en een stijlloze abstractie, wil het essay overtuigen door een scherpe gedachtegang en een verrassende stijl.

Terwijl de wetenschappelijke analyse start met een zeer concrete vraag en uitloopt op een even heldere als dwingende conclusie, zal het essay zo'n afgebakende, conclusie nooit kunnen leveren. De ambitie van de essayist is vanzelfsprekend bescheiden. Zelfs in zijn vraagstelling is hij al tastend en zoekend, te meer omdat het terrein nog zo open en onontgonnen voor hem ligt. Vervolgens biedt hij zijn lezers eerder een oriëntatie dan een vastomlijnde conclusie. Omdat het essay ruimte geeft aan paradoxen, tegenstrijdigheden en ongelijksoortige argumenten, aan ideeën die per definitie niet tot elkaar kunnen worden gereduceerd, is de uitkomst van het essay altijd ambigu. De essayistiek ontleent dan ook minder zijn kracht aan de uitkomst dan aan het denkproces zelf.

Mircologieën

Daarentegen biedt het essay meer dan volop ruimte aan de kleine vertellingen, aan de narratieve reflecties. Aan de *micrologieën*, aan de *minima moralia*, zoals Theodor Adorno hen noemt.¹⁵⁶ Terwijl het essay zelf geen micrologie hoeft te zijn – hoewel dit wel mogelijk is – laat zij de kleine verhalen wel aan het woord. Alleen zo ontkomt het schrijven aan de grote, alomvattende en daarmee alle dissonanten wegdrukkende vertelling. De micrologische benadering die het essay eigen is, laat zich onderwijzen door de bijzondere alledaagse ervaring. Door het fragmentarische, door wat voorbij gaat, door concrete mensen die het grote verhaal doorlopend doorkruisen en op de proef stellen. Door de Onzienlijke, met een hoofdletter.¹⁵⁷ De micrologie is de toetssteen van de waarheid. In de woorden

156 Daarmee reageert Adorno op de *Magna Moralia*, de 'Grote Ethiek', ooit toegeschreven aan Aristoteles; Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008. De ondertitel van Adorno's overwegingen – uit een beschadigd leven – verwijst naar de Holocaust waar hij als 'halve jood' aan ontkwam door naar Groot-Brittannië en even later, naar de Verenigde Staten te emigreren.

157 Met name theologen vragen nogal eens aandacht voor een werkelijkheid, rijker dan hetgeen empirisch verifieerbaar is. Dat is onder meer de wereld van de ervaring, van het gevoel, van *la chance* – het toeval – de poëzie en de religie. Zo pleitte godsdienstpsycholoog Han M.M. Fortmann in de jaren '70 van de vorige eeuw voor een 'tweede primitiviteit'. Een intellectuele houding die zich opent voor deze rijkdom van de werkelijkheid zoals die spontaan opdoemt in de waarneming en ervaring; zij het dat deze vandaag dient te worden begeleid door de kritische reflectie van de wetenschap. Zie Han M.M. Fortmann, *Als ziende de Onzienlijke. Een cultuurpsychologische studie over de religieuze waarneming en de zogenaamde religieuze projectie*, Hilversum: Brand 1974. Het is de vraag hoe deze begeleiding door de wetenschap dient plaats te vinden zonder de eerste primitiviteit, de oorspronkelijke ervaring, op voorhand de nek om te draaien. Of, om in het denken der theologen te blijven: hoe om te gaan met het dilemma dat 'Wie God heeft ontmoet, kan hem niet beschrijven. En wie God kan beschrijven heeft hem niet ontmoet'? De vuistregel is deze: door noch de ervaring te negeren, noch aan de wetenschap voorbij te gaan.

van Lyotard: 'We kunnen ons alleen maar (...) te midden van de ruïnes begeven, de klacht beluisteren die eruit opstijgt en er weerklank aan geven. Lijdzaamheid en medelijden. (...) De filosofie als architectuur moge dan verwoest, een ruïne geworden zijn, een schrijven van ruïnes, micrologieën en graffiti kan er ook mee door. Dit schrijven bewaart het vergetene dat men geprobeerd heeft te vergeten door het te doden.'¹⁵⁸

Het is niet toevallig dat ook de Franse filosofen Alain Finkielkraut, Emmanuel Levinas en Jean-François Lyotard zich richten op het essay om zo nieuwe betekenissen mogelijk te maken. Lyotard benadrukt daarbij vooral het morele uitgangspunt van de essayistiek.¹⁵⁹ Een nadruk die hem in de onmiddellijke nabijheid brengt van Emmanuel Levinas.

In 1979 gaf Jean-François Lyotard een filosofische betekenis aan het al veel oudere begrip postmodern. Het was een betekenis die alom zorgde voor debat, maar ook voor veel onbegrip. Terwijl de moderniteit staat voor de verworvenheden van de verlichting, dat wil zeggen voor vooruitgang, voor een wetenschappelijke methode van kennisvergaring, voor maatschappelijke consensus om problemen op te lossen en voor een beeld van de mens als een denkend en redenerend wezen, zou het postmodernisme met dit alles breken.¹⁶⁰

Zonder het hele debat hier nog eens over te doen, meen ik dat Lyotard een beperktere kritiek wilde leveren, ook al had deze een belangrijke impact op het denken over wetenschap, inclusief de geesteswetenschappen. Mijns inziens ging het Lyotard vooral om de relatie die het denken doorlopend aangaat met de ethiek en de politiek, kortom met de macht.¹⁶¹

Wie een min of meer gesloten groot verhaal verkondigt – het verhaal van het christendom, het liberalisme, het communisme of het nationaal-socialisme – bepaalt daarmee ook de politieke orde. Zeker wanneer zo'n groot verhaal gepaard gaat met de belofte van verlossing, van vrijheid,

Mijns inziens biedt het essay, niet alleen als stijlform, maar ook als open methode, een goede mogelijkheid om ontvankelijk te zijn voor de rijkdom van de werkelijkheid.

158 Jean-François Lyotard, *Heidegger en de Joden*, Kampen: Kok Agora 1990, p. 70.

159 James Williams, *Jean-François Lyotard: renewing the philosophical essay*; zie: dundee.ac.uk/philosophy/staff/williams/

160 Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Polity Press 1984, p. 34-36.

161 'Misschien moet een groot deel van de misdaden, in ieder geval van de teleurstellingen waaruit de moderne geschiedenis sinds enige eeuwen bestaat, en van het leed dat het einde van de 20e eeuw kenmerkt, het concubinaat van (...) weten en 'wereld' worden aangerekend. Wanneer bijvoorbeeld Paul Feyerabend de scheiding van Wetenschap en Staat eist, stelt hij precies de verwarring van de rede, de rede van de Staat en de rede van het weten ter discussie. (...) De verwarring van de rede heeft geen redelijk excuus. Zij berust op het zeer 'moderne' project van een universele taal. Dat wil zeggen van een metataal die in staat is alle in de afzonderlijke talen vastgelegde betekenissen restloos te omvatten'; Jean-François Lyotard, *Het postmodernisme uitgelegd aan onze kinderen*, Kampen: Kok Agora 1987, p. 76-77.

gelijkheid en broederschap. Want dat zijn beloftes die alle grote verhalen met zich mee dragen. Alle beloven ze, in één woord: emancipatie. De grote verhalen zijn dan ook 'emancipatieverhalen'.

Helaas, schrijft Lyotard, kwamen de mooie beloftes van deze emancipatieverhalen niet uit. Integendeel, in meerdere of mindere mate leidden ze alle tot een totalitaire politiek, met het nationaalsocialisme als zijn meest dodelijke variant. 'Auschwitz' was een aardbeving die niet alleen het moderne emancipatie-ideaal vernietigde, maar ook het denken dat dit ideaal ondersteunt. Lyotards filosofie kan dan ook worden omschreven als een 'spreken na Auschwitz' als een 'Post-Auschwitz-filosofie'.^{162 163}

Dat Auschwitz kon plaatsvinden, is volgens Lyotard voor een belangrijk deel te wijten aan de verbanning van de kleine verhalen uit het denken. De verbanning van de 'micrologieën' die, hoe versplinterd ook, veelal het verhaal van de slachtoffers vertellen. De vertellingen van degenen die door het grote verhaal worden uitgesloten, genegeerd of zelfs tot zwijgen gebracht. Het is precies op deze plek waar zich Lyotards morele uitgangspunt bevindt.

Daarom stelt Lyotards postmodernisme dat geen enkel groot verhaal meer in staat is de werkelijkheid te beschrijven en de samenleving te sturen. Het stelt ook dat het moreel onwenselijk is om een dergelijke poging überhaupt te ondernemen.

In plaats van het postmodernisme op te vatten als een tijdperk dat ná het moderne komt, valt het postmodernisme veel beter te omschrijven als een kritische positie binnen het modernisme zelf. Een kritiek die het moderne denken er doorlopend aan herinnert dat onder en achter de grote verhalen ook nog talloze kleine verhalen verborgen liggen. Gebeurtenissen waarover moet worden verteld om telkens weer te beseffen dat geen enkel verhaal volmaakt is. En dat elk verhaal dat dit wel pretendeert, ten koste gaat van hetgeen Han Fortmann de 'onzienlijke' en Lyotard 'het onrepresenteerbare' noemt.¹⁶⁴

Geen enkele theorie kan en mag volgens dit postmoderne denken

162 Frans van Peperstraten, *Jean-François Lyotard. Gebeurtenis en rechtvaardigheid*, Kampen: Kok Agora 1995, p. 90.

163 In Lyotards visie liepen de emancipatieverhalen doorgaans uit op bloedvergieten, met Auschwitz als dramatisch dieptepunt. Tegenover Lyotard kan worden ingebracht dat dezelfde emancipatieverhalen ervoor zorgden dat de de-kolonisatie en de de-nazificatie op gang kwam, dat wereldwijd scholen en ziekenhuizen werden gebouwd, dat de verzorgingsstaat werd in- en de Verenigde Naties op-gericht. In het kort: dat de wereld er vandaag weer een stuk beter voorstaat dan, pak 'm beet, honderd jaar geleden. Een verstandig gebruik van Lyotard benadrukt dat de emancipatieverhalen de mogelijkheid tot geweld in zich dragen. Het is een inzicht dat ik opnieuw probeer te verwoorden in de epiloog van dit boek. Zie voor nu: Steven Pinker, a.w. maar ook: Matt Ridley, *The Rational Optimist: How Prosperity Evolves*, New York: Harper 2010.

164 Jean-François Lyotard, *Het postmodernisme uitgelegd*, *ibid.*

nog aanspraak maken op absolute geldigheid. En dit geldt dus ook voor theorieën rondom de mondialisering, het kosmopolitisme en mondiale actieplannen als Human Development en Human Security. De enige legitieme vorm van denken is een denken dat zich doorlopend in de rede laat vallen door de kleine verhalen, door de 'micrologieën', door concrete en onverwachte gebeurtenissen waarin het denken alleen niet kan voorzien.

Niets dan rechtvaardigheid

Daarmee staat Lyotards postmodernisme allesbehalve voor een losgeslagen waardenrelativisme, waarin *anything goes*. Integendeel. Zijn intellectuele inspanningen vallen veeleer te begrijpen als een radicaal kennistheoretisch én moreel appèl om niet langer te vertrouwen op allesomvattende vertellingen. De postmoderne filosoof aarzelt bij de *Grand Narratives* en wil hen doorlopend laten interrumpen door vertellingen op 'micrologisch' niveau, met details, fragmenten en alledaagse gebeurtenissen. Zonder echter deze concrete, kleine, handelingen weer te laten samensmelten en te laten uitgroeien tot een nieuw *Grand Narrative*.

Waar de 'modernist' zoekt naar de overkoepelende term, naar het omvattende begrip dat alles tot uitdrukking brengt, probeert de 'postmodernist' contact te houden met het concrete en kleinschalige. Op deze wijze wenst hij ook vast te houden aan idealen als goedheid, rechtvaardigheid en broederschap. En meer dan dat. Een term als 'vasthouden' is nog te terughoudend geformuleerd. Lyotards denken kan eerder worden omschreven als 'hyper-ethisch'.¹⁶⁵ Terwijl anderen zich tevreden stellen met een ethisch appèl op het goede, stelt Lyotard iedereen voor deze goedheid verantwoordelijk. Een beroep op een hogere instantie als 'het Ware' of 'het Goede' kapt hij af en dwingt daarmee iedereen tot persoonlijke verantwoordelijkheid voor de concrete handelingen die zij verrichten.

Anders dan in het modernisme, zijn idealen niet langer theoretische constructies, geprojecteerd op een verre toekomst. Het zijn nu kleine doelen, die in het hier en nu moeten worden verwezenlijkt. 'We moeten zoveel mogelijk ingrijpen in de geschiedenis', zegt Lyotard in een interview. 'Om iets te redden van de idealen. Van rechtvaardigheid, rechtvaardigheid en uiteindelijk niets dan rechtvaardigheid. Als we merken dat er ergens mensen in het gedrang komen en gewond raken, moeten we in verzet komen.'¹⁶⁶

Aldus ziet mijn methode van onderzoek er als volgt uit. Omdat de huidige mondialisering een bijzonder dynamisch karakter heeft en gekenmerkt

165 S. Griffioen, 'Lyotard en de grote verhalen', in: Theo de Boer e.a., *Moderne Franse Filosofen*, Kampen: Kok Agora 1993, p. 120.

166 Eskens, a.w., *ibid.*

wordt door een onophoudelijke en moeilijk te duiden stroom gebeurtenissen, vraagt een onderzoek naar het uit de mondialisering voortvloeiende kosmopolitisme -inclus Human Development en Human Security- om een al even dynamische methode.

Naar mijn mening is de methode die hiervoor meest geschikt is die van het essay, zoals verdedigd door Jean-François Lyotard en Theodor Adorno. Anders dan de gangbare onderzoeker, besteedt de essayist-onderzoeker expliciet aandacht aan de kleine verhalen, aan de micrologieën, die zijn betoog doorlopend op scherp stellen en die nieuwe gezichtspunten aan het licht brengen.

Wanneer de Poolse filosoof Leszek Kolakowski schrijft dat veel intellectuelen geplaagd worden door een 'onrustig geweten', dan kan deze onrust worden geïnterpreteerd als de zeurende vraag of in hun werk de werkelijkheid wel recht wordt gedaan. Veel intellectuelen worden geplaagd door de vraag of de kleine, concrete verhalen van concrete mensen niet worden ondergesneeuwd in het grote verhaal. Het essay lijkt voor dit probleem een oplossing te bieden. Alleen daarin valt volgens denkers als Lyotard nog iets te redden van 'rechtvaardigheid, rechtvaardigheid en nog eens rechtvaardigheid'

Ook in een tweede opzicht zal de door mij gehanteerde methode van onderzoek enigszins afwijken van de gangbare. In navolging van de filosofe Martha Nussbaum en de politicoloog Dominique Moisi ben ik van mening dat sociale emoties van individuen en groepen in hoge mate richting geven aan hun handelen en dus ook in analytisch opzicht van grote betekenis zijn. Daarom wil ik bij de wijsgerige doordenking van de begrippen Human Development en Human Security ook nagaan in welke mate ze worden beïnvloed door de twee sociale emoties die door de mondialisering lijken te worden opgeroepen, te weten angst en empathie.

Het essay is bij uitstek geschikt om nieuwe onderzoeksterreinen in kaart te brengen. Anders dan binnen de vakwetenschappen, grenst het essay aan de kunst. Zoals de kunstenaar reflecteert ook de essayist doorlopend op zijn stijl. Binnen die stijl besteedt de essayist expliciet aandacht aan de kleine verhalen, aan de micrologieën. Wanneer veel intellectuelen worden geplaagd door een 'onrustig geweten', zoals Kolakowski het noemt, kan hun onrust inderdaad worden geïnterpreteerd als de zeurende vraag of in hun werk de werkelijkheid wel recht wordt gedaan. Als de vraag of de kleine, concrete verhalen van concrete mensen niet worden ondergesneeuwd in het grote verhaal. Volgens intellectuelen als Lyotard valt vooral in het essay nog iets te redden van 'rechtvaardigheid, rechtvaardigheid en nog eens rechtvaardigheid'.

DEEL II

Mondialisering en ruimte voor het denken

8

Het kosmopolitisme van de kosmopolieten

Het kosmopolitisme lijkt nieuw, actueel en in opkomst. Toch kent de term een lange geschiedenis. Wat verschaft het kosmopolitisme vandaag het adagium van nieuw en aankomend? Met welke vragen brengen we het verschijnsel in kaart? En hoe duiden we de uitspraak 'we leven niet in een kosmopolitische tijd, maar wel in een tijd van kosmopolitisme'?

Kosmopolitisme is een afgeleide van het Griekse *kosmopolitês*: Κόσμος (het universum) en Πόλις (*polis*, stad). Een kosmopoliet is een burger van het universum, die bewust de grenzen van zijn concrete polis overschrijdt. Dat de term zijn aanvankelijke definitie heeft overleefd, is te danken aan het feit dat de rol van de Griekse polis is overgenomen door die van de moderne natiestaat. Vandaag is de kosmopoliet de burger die bewust de grenzen van zijn eigen natiestaat passeert.

Wat is kosmopolitisme? Het antwoord op deze vraag hangt af van de beschikbare ruimte en tijd van degene die een antwoord verwacht. Want het begrip kent een geschiedenis die vele malen ouder is dan bijvoorbeeld die van het nationalisme.¹⁶⁷ Door die brede en diepe geschiedenis is er onder intellectuelen maar amper consensus over de term. Het kosmopolitische gedachtegoed bestaat uit een immense verzameling aan uitgangspunten, ideeën en handelingen.¹⁶⁸

Dwalend in de immense hoeveelheid verschijningsvormen die het kosmopolitisme de afgelopen 2500 jaar heeft aangenomen, ontkom ik er niet aan een voorlopige keuze te maken. En die valt op een intellectuele,

167 Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: programme, myth, reality*, Cambridge: Cambridge University Press 1990.

168 Meerdere malen hebben wetenschappers geprobeerd een taxonomie van het kosmopolitisme op te stellen om vervolgens te onderscheiden in, bijvoorbeeld, moreel, politiek en cultureel kosmopolitisme. Zie: Pauline Kleingeld, *Cosmopolitanism*, Stanford Encyclopedia of Philosophy 28 november 2006 (geraadpleegd 10 oktober 2009). Of in een rechtvaardigheidskosmopolitisme en een cultureel kosmopolitisme. Zie: Samuel Scheffler, *Boundaries and Allegiances*, Oxford: Oxford University Press 2003, p. 111-131. Dan wel in *Lifestyle* kosmopolitisme, politiek kosmopolitisme en ethisch kosmopolitisme; zie: Stan van Hooft, *Cosmopolitanism: A Philosophy for Global Ethics*, Durham: Acumen 2009. Het zijn taxonomieën die vervolgens weer worden opgeknipt in radicale en gematigde varianten, in gesloten en open definities, in historische of niet-historisch gegroeide soorten, in hybride en dialectische vormen.

dat wil zeggen ethisch-filosofische constatering van Immanuel Kant uit 1795. 'Met de toename van de gemeenschap onder de volkeren van de aarde is het nu zover gekomen, dat de schending van het recht op één plaats van de aarde *overal* wordt gevoeld.'¹⁶⁹

Het is een constatering waarin Kant wijst op een ontwikkeling die al vroeg werd ingezet, en sindsdien alleen nog maar is doorgezet.¹⁷⁰

Kant spreekt in zijn citaat over *gefühl*, 'gevoeld'. Hij gebruikt geen termen als 'opgemerkt', 'waargenomen', 'genoteerd' of 'geboekstaafd'. Want het gaat minder om een objectieve schending van een recht – vandaag vastgelegd in bijvoorbeeld de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens – dan om de subjectieve ervaring dat mensen onrecht wordt aangedaan. Dit 'gevoeld' uit het citaat van Kant, deze *ervaring* van geschonden recht, zou ook vandaag nog een bruikbaar uitgangspunt voor een filosofie van het kosmopolitisme kunnen zijn.¹⁷¹

Toch duurt het nog tweehonderd jaar voordat Kants uitspraak werkelijkheid wordt. De mogelijkheid om de schending van het recht óveral te voelen, vereiste de opkomst van een aantal *flatteners*, 'platmakers' van de aarde, zoals Thomas Friedman deze omschrijft. Flatteners variëren van de 'Val van de Muur' in 1989 en de introductie van *webbrowser* Netscape in 1995 tot de opkomst van *Supply Chain Management* in diezelfde jaren.¹⁷² Vandaag, twee eeuwen na Kant, behoort een kosmopolitische *mindset* inderdaad tot de mogelijkheden.

Een belangrijk verschil tussen het kosmopolitisme uit de tijd van Kant en het hedendaagse kosmopolitisme is dat het in de 21^e eeuw niet meer beperkt blijft tot een uitverkoren groep kooplieden, bestuurders en, vooral, intellectuelen. De vrijwel onbegrensde mogelijkheid om te reizen, de vrijwel mondiale verwevenheid van de kapitalistische economie, het wereldomspannende informatienetwerk – internet en daarmee talloze sociale media zoals Twitter en Facebook, radio, televisie, telefoon, kran-

169 Immanuel Kant, *Naar de eeuwige vrede. Een filosofisch ontwerp*, Amsterdam: Boom 2004, p. 77.

170 Door Kants uitspraak over de alom gevoelde schending van het recht tot uitgangspunt te nemen van mijn persoonlijke schets van het kosmopolitisme, doe ik Kant waarschijnlijk onrecht. Wellicht moeten we niet dit aspect van Kants denken aan de basis plaatsen van diens kosmopolitisme, maar de 'categorische imperatief'. Dat is, in een van Kants formuleringen uit 1785, 'Handel zo dat de mensheid zowel in jouw eigen persoon als ook in de persoon van ieder ander telkens als een doel en nooit als een middel wordt behandeld'. Zie: P.B. Cliteur en R.G.T. van Wissen, 'De menselijke waardigheid als grondslag voor mensenrechten. Een beschouwing over het werk van Kant en Schopenhauer in relatie tot de filosofische reflectie over mensenrechten'. Zie: liberales.be (geraadpleegd 4 oktober 2010).

171 Wanneer het, vandaag, louter om de objectieve schending van rechten in de Universele Verklaring zou gaan, dan is het bijvoorbeeld onmogelijk om kinderarbeid of specifiek geweld tegen vrouwen als schending te ervaren om de simpele reden dat dergelijke categorieën niet in de Universele Verklaring zijn opgenomen.

172 Thomas Friedman, *The World is Flat*, a.w.

ten – verschaft steeds meer mensen de mogelijkheid om doorlopend te weten wat in andere mensen omgaat en wat hen overkomt. Bovendien verschaft het ons nieuwe mogelijkheden om diepgaand in het leven van die anderen in te grijpen. En het verschaft ons mogelijkheden om daarvoor verantwoordelijkheid te nemen.

In een mondiaal geworden samenleving is het voor het eerst mogelijk om werkelijk *kosmou politès* te zijn. Voor het eerst in de geschiedenis kan het kosmopolitische verhaal daadwerkelijk aan de praktijk worden getoetst.

‘Het belangrijkste gegeven van dit moment’, schrijft de Duitse socioloog Ulrich Beck, ‘is dat de menselijke gesteldheid – *the human condition* – zelf een kosmopolitische is geworden.’ Volgens Beck hoeven we maar een moment te denken aan 11 september 2001 om te beseffen dat onze angst voor het terrorisme geen enkele grens meer kent. Deze grenzeloosheid gold overigens ook voor de wereldwijde protesten tegen de oorlog in Irak in 2003. De inval in Irak werd niet beschouwd als een buitenlandse kwestie aan de andere kant van de wereld, maar als een nabij, binnenlands schandaal. Daarom is het kosmopolitisme voor Beck niet langer een controversieel, rationeel concept. Het heeft de ivoren torens van het filosofisch luchtkasteel verlaten en is geland in de realiteit van alledag.¹⁷³

‘De menselijke gesteldheid is zelf een kosmopolitische geworden’... hoe moeten we Becks constatering opvatten? Wat kunnen we met een begrip als ‘de menselijke gesteldheid’? Zijn we vandaag allen kosmopolieten? Denkt iedere burger van de wereld inmiddels als een wereldburger? Heeft de meerderheid van alle westerlingen patriottisme, nationalisme – chauvinisme – achter zich gelaten? Het zijn vragen die je op empirische of journalistieke wijze kunt proberen te beantwoorden.

Maar het zijn ook vragen die je op filosofische wijze kunt behandelen. Bijvoorbeeld door net als de Britse socioloog Robert Fine te spelen met een ander citaat van Immanuel Kant. Deze oordeelt in 1784 als volgt over tijd waarin hij leeft. ‘Wanneer iemand vraagt of we vandaag leven in een verlichte tijd, dan moet het antwoord simpelweg luiden: nee, dat doen we niet. Maar we leven wél in een tijd van Verlichting’.

Vandaag zegt Fine het Kant na. ‘We leven níet in een kosmopolitische tijd, maar we leven in een tijd van kosmopolitisme. Zoals het er nu voorstaat, hebben we nog een lange weg voor ons. Maar er zijn heldere aanwijzingen dat de weg open ligt voor een kosmopolitische toekomst, althans zo lang er geen kunstmatige ingrepen worden gedaan om deze te voorkomen.’¹⁷⁴

173 Ulrich Beck, *The Cosmopolitan Vision*, Cambridge: Polity Press 2007.

174 Fine, a.w.

Voor Fine is het ‘tijdperk van kosmopolitisme’ dus geen empirisch gegeven of een objectieve karakterisering van de late 20^e en vroege 21^e eeuw. Kosmopolitisme is een intellectueel en normatief perspectief om de ‘mogelijkheden en noodzakelijkheden van onze tijd’ onder de loep te nemen. Het is een belangrijke constatering die Fine hier doet. Door voorbij te gaan aan de vraag in hoeverre we al dan niet kosmopolieten zijn of worden, zet hij het verschijnsel neer als een onmisbaar intellectueel oriëntatiepunt of, beter nog, als een magnetisch veld, dat in een tijd van mondialisering het denken kan ordenen.

De Duitse verlichtingsdenker Immanuel Kant (1724-1804) wordt beschouwd als een van de grootsten onder de penvoerders van het kosmopolitisme. Daarom is het belangrijk te onderzoeken wat zijn denken degenen te bieden heeft van wie de rechten dag in, dag uit, worden geschonden. Maar Kant is de enige niet. Meerdere belangrijke westerse intellectuelen staan bekend om hun kosmopolitische denken.¹⁷⁵ Inclusief Kant zal ik er vijf voor het voetlicht brengen. Dat zijn de Grieks-cynische harlekijn Diogenes van Sinope (404-323 v.Chr.) en de Romeins-stoïcijnse filosoof-keizer Marcus Aurelius (121-180). Dat is de Joods-Franse filosoof Emmanuel Levinas (1906-1995). En het is de Amerikaanse filosoof-econoom Amartya Sen (1933) geboren in Dhaka, in het huidige Bangladesh.

Zonder een complete analyse van het kosmopolitisme te willen leveren, wil ik het denken van deze vijf kosmopolieten over de volle breedte aan de orde stellen, vanaf het meest rudimentaire uitgangspunt tot de meest abstracte consequentie. Vanaf de vraag ‘hoe doen we recht aan het concrete verzoek van Grace Phiri om hulp en bijstand op Ndirande market?’ tot ‘hoe ziet een wereldsamenleving, waarin ook Grace recht wordt gedaan, er uit op politiek niveau?’ Meer specifiek laat ik me leiden door de volgende drie vragen.

Eén: hoe breed werken deze kosmopolieten hun denken uit? Beperken zij zich in hun kosmopolitische reflectie tot deelgebieden als de interpersoonlijke ethiek, het recht, de economie of de politiek? Of schetsen zij een omvattend kader waarin een volwaardig kosmopolitisme wordt ontwikkeld?

Twéé: wat hebben zij Grace Phiri te bieden? Komen absoluut arme en onveilige mensen überhaupt in hun denken voor? Zo ja, in welke hoe-

175 Intellectuelen? Waarom onderzoek ik het kosmopolitisme überhaupt aan de hand van intellectuelen, terwijl het wellicht veel interessanter is om de blik te richten op empirisch materiaal en te zeggen ‘Let’s simply look at the world across time and space and see how people have thought and acted beyond the local’ (Sheldon Pollock et al., *Cosmopolitanism*, Durham: Duke University Press 2002, p. 9). Dat is een interessante uitdaging, maar aangaan doe ik hem niet. Ik concentreer me op het denken over het kosmopolitisme omdat geen empirisch onderzoek kan plaatsvinden zonder voorafgaande intellectuele verheldering.

danigheid is dat dan? Worden zij ook gehoord en serieus genomen? En waar mogen zij vervolgens op rekenen?

Drie: hoe inclusief zijn de kosmopolieten? Verschafft hun denken plaats aan ieder individu, ongeacht zijn persoonlijke eigenschappen, voorkeuren en overtuigingen? Of werken zij een kosmopolitisch model uit dat desondanks exclusief is, dat zich alleen kan profileren ten koste van specifieke groepen of individuen?

Ik beperk me tot deze vijf kosmopolitische intellectuelen, omdat het allesbehalve mijn bedoeling is een geschiedenis van het westerse kosmopolitisme te schrijven.¹⁷⁶ Laat staan dat ik een schets wil presenteren van het kosmopolitisme in, bijvoorbeeld, de traditie van het hindoeïsme, zoals Amartya Sen doet in *The Argumentative Indian*.¹⁷⁷ Of dat ik ook maar iets zinnigs te berde hoop te brengen over kosmopolitische aanzetten in de Oost-Afrikaanse Swahilicultuur zoals beschreven door Adria LaViolette,¹⁷⁸ dan wel over kosmopolitisme in het boeddhisme, zoals uitgewerkt door Thich Nhat Hanh.¹⁷⁹

Mijn keuze is arbitrair. Maar hij beslaat een periode van bijna 2500 jaar. Bovendien herinneren Diogenes, Marcus, Kant, Levinas en Sen aan enkele belangrijke episodes uit de westerse cultuur: het Griekse en Romeinse denken, de Verlichting, het Jodendom en het moderne liberalisme. Bovenal zijn het hún namen die telkens weer opdoemen in de overzichtsliteratuur van het kosmopolitisme.¹⁸⁰

Ik begin rond 350 voor de gangbare jaartelling. Bij de man die de term kosmopolitisme doopte, haar voorzag van een rudimentaire wijsgerige context en het hele concept tegelijkertijd in diskrediet bracht. Bij een cynische Griek die net als Grace Phiri in tijden van honger op zoek is naar een maaltijd in het afval van zijn stad. Van de stad echter, die zijn stad niet mag zijn. Ik begin bij Diogenes van Sinope.

176 Waarin ik volop aandacht zou besteden aan denkers die zich eveneens met de kroon van kosmopolitisme mogen tooien, waaronder de Helleense Zeno van Citium (333-262 v.Chr.) en de Romeins Marcus Tullius Cicero (106-43 v.Chr.). Plus aan de Noord-Afrikaanse kerkvader Augustinus van Hippo (354-430) en aan Hollandse wereldburgers als Desiderius Erasmus (1466/1469-1536) of Hugo de Groot (1583-1645). Maar ook aan de Duitser Samuel von Pufendorf (1632-1694) en de Zwitser Emer de Vattel (1714-1767).

177 Amartya Sen, *The Argumentative Indian*, a.w.

178 Adria LaViolette, 'Swahili Cosmopolitanism in Africa and the Indian Ocean World, A.D. 600-1500. *Archaeologies*', *Journal of the World Archaeological Congress* 4(1): 24-49, 2008.

179 Thich Nhat Hanh, *Joyfully Together: The Art of Building a Harmonious Community*, Berkeley: Parallax Press 2003.

180 Zie bijvoorbeeld het lemma 'Cosmopolitanism' in de Stanford Encyclopedia of Philosophy plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/ (geraadpleegd 26 augustus 2009). Of het lemma 'Cosmopolitanism' in de Engelse Wikipedia (geraadpleegd 27 oktober 2009).

Het kosmopolitisme is zo oud als het westerse denken. Toch behoort een breed gedeelde kosmopolitische *mindset* pas tot de mogelijkheden sinds de Val van de Muur in 1989. Nee, we leven niet in een kosmopolitische tijd, maar wel in een tijd van kosmopolitisme: ook al zijn lang niet alle wereldbewoners geneigd om als wereldburgers te denken, alleen een kosmopolitisch perspectief kan onze aandacht vestigen op het brede scala aan uitdagingen waar wereldbewoners mee worstelen. Dat leidt tot vragen als: hoe alomvattend denken kosmopolitische intellectuelen? Hoe inclusief is hun kosmopolitisme? En wat heeft het kosmopolitisme Grace Phiri te bieden?

9 Diogenes van Sinope. De kosmopoliet als hond

Wanneer Diogenes van Sinope (404-323 vC) wordt gevraagd waar hij vandaan komt, zegt hij: 'Ik ben een burger van de wereld.' Voor deze eerste kosmopoliet, representant van de cynici, blijkt kosmopolitisme een vorm van verzet tegen de Atheense Polis. Hoe ziet Diogenes' kosmopolitisme er uit, op welk fundament bouwt hij zijn denken, wie sluit het in en wie sluit het uit? Welke weerklank ondervindt Diogenes in het klassieke Athene? En wat heeft Diogenes in petto voor Grace Phiri?

In zijn biografie is het maar één korte zin. Wanneer aan de cynische filosoof Diogenes – rondzwervend in Athene, maar geboren in Sinope aan de Zwarte Zee – wordt gevraagd waar hij vandaan komt, dan antwoordt hij niet, zoals je zou verwachten, 'Ik kom uit Sinope'. Nee, Diogenes zegt: 'Ik ben een kosmopoliet'. Hij zegt: 'Ik ben een burger van de wereld'.¹⁸¹

Het is deze enkele zin die hem, met terugwerkende kracht, stempelt tot de aartsvader van het wereldburgerschap.¹⁸² Het lijkt erop dat Diogenes zich meer identificeert met de rest van het universum, dan met zijn geboorteplaats of met Athene, Korinthe of Delphi, waar hij de rest van zijn lange leven zal doorbrengen.¹⁸³

Nu weten we niet veel meer over Diogenes van Sinope dan wat zijn gelijknamige biograaf Diogenes Laërtius vijfhonderd jaar later zal opschrijven. En die zet hem neer als een filosofische nar. Een clown, een dwaas, een *drop out*. Amusant, grof, emotioneel, onthecht, geslepen en

181 Laërtius Diogenes, *Diogenes. Leven en Leer van Beroemde filosofen*, Amsterdam: Ambo 2000, boek VI, lemma 63.

182 Branham en Goulet-Cazém presenteren in hun overzicht van het cynische denken een indrukwekkend aantal auteurs die het kosmopolitisme tot Diogenes terugvoeren. R. Bracht Branham & Marie-Odile Goulet-Cazém, *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley, University of California Press 1996, p. 106, noot 4.

183 Vanzelfsprekend valt het antieke concept van het kosmopolitisme, zoals verwoord door de Griekse Cynici of de Romeinse Stoa niet direct door te vertalen naar moderne concepten. Zo meent Henry Dyson dat, bijvoorbeeld, de Stoa binnen een kosmologisch en theologisch concept dacht terwijl het moderne kosmopolitisme vooral moreel en politiek is gekleurd; Henry Dyson, 'What kind of cosmopolitans were the stoics? The Cosmic City in the early Stoa', in: *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*, vol. 25, number 2, 2008, p. 181-207.

welbespraakt. Als een doorgedraaide Socrates,¹⁸⁴ als een personage linea recta weggelopen uit Charles Bukowski's *Erections, ejaculations, exhibitions and general tales of ordinary madness*. Bespuwd en geslagen, levend aan de zelfkant, en geromantiseerd door bewonderaars.¹⁸⁵

Feitelijk weten we veel te weinig van Diogenes' leven om betrouwbare biografische uitspraken te doen. Van de vele boeken die Diogenes volgens Diogenes Laërtius schreef, bleef er niet één behouden. Dat is jammer, want daaruit zou wellicht iets op te maken zijn over Diogenes' praktische kosmopolitisme, zijn daadwerkelijke belangstelling voor de wereld buiten Athene. Nu moeten we het doen met wat we hebben. En dat zijn de verzameling anekdotes die zijn biograaf rond 220 na Christus opschreef.

Diogenes, zo lezen we, werd verbannen uit zijn geboorteplaats Sinope omdat hij, dan wel zijn vader (de bankier Hicesias), de lokale munt van Sinope 'van haar beeltenis onttreed'. Of Diogenes wilde frauderen door het reliëf op de munt weg te vijlen is onduidelijk; wellicht hielp hij louter zijn vader in het onklaar maken van munten die niet meer konden worden gebruikt. Maar al even waarschijnlijk is het dat we hier al kennis maken met het grondmotief van zijn handelen. In dat geval is het ontwaarden van de munt een eerste aanval op hetgeen de inwoners van Sinope heilig achtten: het geld.¹⁸⁶ Diogenes Laërtius speelt zelfs met de gedachte dat het Orakel van Delphi Diogenes opdroeg om de hele politieke constellatie van Sinope op de schop te nemen, maar dat Diogenes zijn taak aanvankelijk te nauw opvatte en louter de munt van haar waarde onttreed.¹⁸⁷

Na zijn verbanning uit Sinope sloeg Diogenes aan het zwerven, vertelt Laërtius. Hij woonde in een kruik in het Atheense Metroön, bezocht opnieuw het Orakel van Delphi, verbleef in Myndus, op Samothrace en Lacedaemon (Sparta), keerde terug van de Olympische spelen, overleefde tijdens een zeereis naar Aegina een aanval van zeerovers, werd op Kreta als slaaf verkocht en stierf nabij de worstelschool van Korinthe. Het is een indrukwekkend lijstje, waaruit blijkt dat de man veelvuldig op reis ging. Diogenes' kosmopolitisme, zoals opgetekend door zijn biograaf, steunt in elk geval op ervaringen buiten de stadsmuren van de polis Athene.

Wanneer ik me, op grond van Laërtius' beschrijving een fysieke voorstelling van Diogenes maak, dan zie ik een tanige en bebaarde man, die zich 's zomers door het hete zand rolt en 's winters door de sneeuw om

184 Laërtius, a.w., boek VI, lemma 72. Het is Plato die Diogenes bestempelt als een 'doorgedraaide Socrates'.

185 Charles Bukowski, *Erections, ejaculations, exhibitions and general tales of ordinary madness*, San Francisco: City Lights Publishers 1972.

186 Laërtius, a.w., boek VI, lemma 50.

187 Laërtius, a.w., boek VI, inleiding.

zich lichamelijk te harden. Zijn bezit bestaat uit een mantel, een staf, een bedelzak en een nap, die hij overigens weggooit wanneer hij een kind water ziet drinken met het loutere gebruik van zijn handjes.¹⁸⁸ Diogenes woont in een forse kruik of ton. Wanneer hij ziet hoe een muis zijn eten bijeenprokkelst, scharrelt hij zijn eigen kostje bij elkaar uit de afvalresten op de markt. Zonder gêne poept hij in het theater en wanneer hij in het openbaar masturbeert – wat, zo mogen we aannemen, zelfs in het antieke Athene geen alledaags verschijnsel is – dan wrijft hij over zijn buik. Dan verzucht hij: ‘Ach, was het ook maar mogelijk om je honger je stillen door over je buik te wrijven.’¹⁸⁹

We moeten Diogenes niet proberen te begrijpen als een traditionele wijsgeer, beweert de Duitse auteur Peter Sloterdijk. Diogenes was een denker die het leven per definitie belangrijker vond dan het studeren of het schrijven. Een uitgewerkt filosofisch model hoeven we bij hem dan ook niet te verwachten.

Diogenes’ leer lijkt rechtstreeks voort te vloeien uit zijn leven. Sloterdijk: ‘Hij wordt omgeven door een aureool van anekdoten die zijn leer beter verduidelijken dan alle geschriften.’ En: ‘Zijn bestaan is geabsorbeerd door de vertellingen waartoe hij aanleiding gaf. Daarin is hij een mythische gestalte geworden, omringd door grappige en leerzame verhalen: ‘Als antitheoreticus, antidogmaticus, antischolasticus (...) is hij de eerste in een reeks van namen waarin Montaigne, Voltaire, Nietzsche, Feyereabend en anderen figureren. Het is een stijl van filosoferen die de *esprit de sérieux* opheft.’¹⁹⁰

Waarom Diogenes als aftrap door deze korte rondgang langs vijf hoofdrolspelers van het kosmopolitische denken? Omdat Diogenes met standbeelden en bustes wordt vereerd in het Louvre, het Vaticaan en het Capitool? Wellicht. Omdat hij werd geschilderd door Rubens, Rafaël en Poussin? Zeker. Omdat hij werd bezongen door Rodgers and Hart, door Blood, Sweat & Tears en door Gogol Bordello? Amper. Omdat hij een tijdloos, iconisch figuur is? Ja. Maar vooral toch omdat in de anekdotes over Diogenes iets oplicht van het kosmopolitisch concept, met al zijn voetangels en klemmen. Wie begint bij Diogenes en Marcus Aurelius, verschaft zich een globaal idee van het fundament waarop ook het moderne kosmopolitisme van Kant, Levinas en Sen is opgetrokken.

Cynisme

Diogenes zou een typetje kunnen zijn van de Britse komiek Sasha Baron

188 Laërtius, a.w., boek VI, lemma 37.

189 Laërtius, a.w., boek VI, lemma 46 en 69.

190 Peter Sloterdijk, *Kritiek van de cynische rede*, Amsterdam 1984, deel 1, p. 264.

Cohen. Want Diogenes doet precies wat ook Ali G, Borat en Brūno doen: hij ontregelt. In zijn uitspraken en, meer nog, in zijn concrete stijl van leven, stelt hij het leven van de gemiddelde burger radicaal ter discussie. Hoewel Diogenes bij sommige groepen in de Atheense samenleving populariteit geniet, laat zijn biograaf Diogenes Laërtius er geen twijfel over bestaan dat de meeste Atheners weinig sympathie opbrengen voor hun zelfbenoemde kosmopoliet.

Niet alleen schrijft Laërtius dat Diogenes erg 'bedreven was in het honen van anderen', waaronder Euclides, Plato en Aristoteles. Hij vertelt ook hoe die anderen reageren. In zijn amper 25 pagina's lange levensloop wordt de filosoof maar liefst tien keer geslagen en al net zo vaak uitgelachen en bespot. Vanzelfsprekend laat Diogenes zich niet onbetuigd. Al slaand, pissend, spuwend en scheldend rept hij zich door het leven, wat hem al snel de bijnaam bezorgt van 'hond'. Een term die hij met zichtbaar plezier op zich neemt. 'Toen Alexander eens bij hem kwam en zei: 'Ik ben Alexander, de grote koning', zei hij: 'En ik ben Diogenes, de hond'.

Wanneer hem vervolgens wordt gevraagd waarom men hem een hond noemt, zegt hij: 'Omdat ik kwispel tegen degenen die mij iets geven, blaf tegen degenen die mij wat weigeren en omdat ik booswichten bijt.'¹⁹¹ Bij deze dreigende woorden blijft het niet. 'Iemand nam hem mee in een prachtig huis en waarschuwde hem niet te spuwen, waarop hij na zijn keel geschraapt te hebben de man zijn speeksel in het gezicht spooog omdat hij, naar hij zei, er geen mindere plaats voor had kunnen vinden.'¹⁹²

Diogenes van Sinope is ongetwijfeld de meest beruchte exponent van een groep filosofen die bekend staan als de Cynici, van *κυνικός*, 'honds'. Met de hedendaagse betekenis van cynisme – harteloos, bitter, sarcastisch – heeft de antieke variant ogenschijnlijk weinig van doen. Integendeel. Cynici als Diogenes liepen over van hartstocht voor wat we later een 'waardig leven' zijn gaan noemen. Waarbij we de vraag nog even laten rusten wat een waardig leven dan wel mag zijn.¹⁹³

Terwijl de hedendaagse cynicus maar al te goed beseft hoe dramatisch het bestaan mensen kan treffen, peinst hij er niet over om er ook iets aan te doen. De moderne cynicus – die volgens Oscar Wilde overal de prijs en nergens de waarde van kent – gaat op zijn handen zitten, wanneer hij al niet probeert een slaatje uit andermans drama te slaan.

¹⁹¹ Laërtius, a.w., boek VI, lemma 60.

¹⁹² Laërtius, a.w., boek VI, lemma 31.

¹⁹³ Vooralsnog definieer ik een waardig leven (lat. *dignitas hominis*) met Pico della Mirandola en Immanuel Kant als een leven dat een doel is in zichzelf. Een leven bijvoorbeeld dat haar bestemming *niet* ontleent aan de wil van God om zo een 'middel' te zijn in een groter religieus plan. Een waardig leven is al evenmin een leven als kanonnenvoer, als werktuig in een industrieel complex, als exponent van een cultuur of ras.

Ook het klassieke cynisme vertrekt vanuit het besef dat dagelijkse werkelijkheid voor velen beroerd uitpakt. Maar in tegenstelling tot zijn moderne soortgenoot stelt de antieke cynicus deze situatie met spot, ironie en provocatie aan de kaak en doet dit bovendien uit volstrekte onbaatzuchtigheid.¹⁹⁴

Het goede menselijk bestaan, een leven dat we nog zullen omschrijven als een leven in waardigheid, is voor de antieke cynicus een leven in autarkie, van *αὐτάρκεια*, van 'zelf-verzorgend' of 'zelf-standing'. De autarische mens doet welbewust afstand van elke vorm van luxe, welvaart en materieel bezit. Alleen zo kan hij, als vroege hippie, als lid van een antieke *counterculture*, zijn vrijheid verwerven.¹⁹⁵

Vrijheid is hier een sleutelwoord. De vrijheid om mens te zijn. En mens-zijn betekent voor Diogenes zich niet te laten bepalen door de spiegelingen van de cultuur, maar door de waarheid die achter deze spiegels schuilgaat. Door de waarheid van de natuur. Door de waarheid van de elementen die, bijvoorbeeld, ook het leven van de dieren bepalen en eenieder voorzien van een lichaam en een geest.

Vrijheid betekent voor Diogenes dan ook het samenvallen van de waarheid met de natuur. Daarmee is vrijheid ook vrij-zijn van het decorum waarmee de cultuur de natuur aan het zicht onttrekt. 'Door spieren, huid en ademhaling te oefenen, door de voeding aan te passen, door sober te leven, door Spartaans te trainen, door zich te conformeren aan de lessen in doorzettingsvermogen en aan de soberheid van de dieren – de kikkers en muizen waarop de filosoof zo is gesteld- schept Diogenes vrijheid voor zichzelf, hij maakt zichzelf, als schepper van zichzelf'.¹⁹⁶

Parrhesia

Diogenes Laërtius: 'Toen hem [Diogenes, *RB*] gevraagd werd wat het mooiste op aarde is, zei hij 'vrijheid van spreken'. Dat is 'vrijheid van meningsuiting'.¹⁹⁷ Het is een zin die 21^e-eeuwse lezers vertrouwd in de oren klinkt. Toch leidt in het geval van Diogenes een term als vrijheid al snel tot misverstand. Zeker wanneer het belang van vrijheid bij Diogenes wordt vertaald op een wijze zoals dat in moderne democratieën gebeurt. In onze tijd wordt vrijheid van meningsuiting immers opgevat als een belangrijke voorwaarde voor het functioneren van liberale democratieën. Het is een vrijheid die westerse burgers binnen de kaders van de rechtstaat

194 In het Duitse taalgebied onderscheidde Sloterdijk *Kynisch* en *Zynisch*, waarbij *Kynisch* verwijst naar het Griekse gebruik en *Zynisch* naar het hedendaagse; Peter Sloterdijk, a.w.

195 Laërtius, a.w., boek VI, lemma 27.

196 Michel Onfray, *Antieke wijsgeren. Tegen geschiedenis van de filosofie*, Amsterdam 2007, p. 121.

197 Laërtius, a.w., boek VI, lemma 69.

wordt gegarandeerd om een belangrijk politiek doel te waarborgen: een goed functionerende democratie.¹⁹⁸

In het antieke Griekenland draait het in de vrijheid echter niet om de democratische orde, maar om *παρρησία*, Parrhesia. Om het 'vrijmoedig spreken van de waarheid', zoals Michel Foucault het omschrijft. 'Met parrhesia gebruikt de spreker zijn vrijheid om zijn bestaan en daarmee zijn directe omgeving vorm te geven. In naam van het geluk, verkiest hij vrijmoedigheid boven de vaste overtuiging, waarheid boven leugens of stilzwijgen, kritiek boven vleierij, het risico van de dood boven leven in zekerheid en morele plicht boven eigenbelang en morele onverschilligheid.'¹⁹⁹

Let op de volgorde: Parrhesia is de vrijheid om éerst het bestaan en vervolgens pas de samenleving vorm te geven. Het eigen bestaan en niet het functioneren van de democratie is dus het primaire en meest belangrijkste doel. En daar draait het ook om bij Diogenes van Sinope.

Er is op gewezen dat Diogenes' beroep op Parrhesia als politiek concept al te opmerkelijk zou zijn geweest. Ook vandaag is het vormgeven van de politiek geen taak die je gemakkelijk toebedeelt aan iemand die zich afficheert als een hond. Maar in de Griekse stadstaat was het nog minder gebruikelijk dat mensen aan de basis van de sociale piramide daartoe in staat werden geacht. Parrhesia als vormgeving van de samenleving, dat was het privilege van de aristocraat, een personage dat Diogenes per se niet wilde zijn.²⁰⁰

Het ligt meer voor de hand om de door Diogenes nagestreefde Parrhesia op te vatten in het verlengde van zijn wens om autarkisch te zijn. Om zich volledig te bevrijden van de cultuur die zulke strikte voorwaarden verbond aan het vrijmoedig spreken. De vrijheid van spreken die de hond Diogenes nastreeft is, kortom, minder de vrijheid om de samenleving vorm te geven dan de vrijheid om wellustig van zich af te blaffen.

Om deze vrije, romantische staat van *κυνικός* 'honds', te bereiken, doet Diogenes niet alleen afstand van elke vorm van luxe. Hij ziet ook af van huisvesting, van voedsel en van de institutionele bescherming van zijn polis. Het is alsof de cynicus zijn culturele omhulselen laag voor laag afpelt. Diogenes 'spotte altijd met hoge geboorte, faam en dergelijke, met als motief dat ze maar opsmuk van slechtheid waren.'²⁰¹ Wat hem bij dit *häuten der Zwiebel* voor ogen staat is een bestaan in de directe nabijheid van wat het menselijk leven zijns inziens menselijk maakt. 'Van huis, van

198 Artikel 19 uit de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens.

199 Michel Foucault, *Parrèsia. Vrijmoedig spreken en waarheid*, Amsterdam: Stichting voor filosofisch onderzoek/Krisis 1989, p. 7.

200 Branham, a.w., p. 97.

201 Laërtius, a.w., boek VI, lemma 72.

stad, van vaderland beroofd. Een bedelaar, een doler, met voor één dag brood (...) die tegenover het lot moed kon stellen, tegenover de conventie de natuur en tegenover het lijden de rede.²⁰²

Ook al mogen we de parrhesia die Diogenes nastreeft niet in het licht zien van onze moderne opvattingen rondom vrijheid van meningsuiting, zijn opvattingen, hoe persoonlijk ook, hebben wel degelijk politieke consequenties. Wanneer Diogenes ervoor pleit geen enkele regering te erkennen, er geen persoonlijk bezit op na te houden, geen huwelijkscontract aan te gaan en al evenmin te geloven in een geïnstitutionaliseerde godsdienst, dan gokt hij op een samenleving zonder instituten, zonder instellingen, zonder sociaal contract. Op een samenleving waar een mensenleven inderdaad niet meer afwijkt van dat van een zwerfhond, gravend in het stedelijke afval, grommend naar voorbijgangers en kwispelend naar iedereen die hem iets toewerpt.

Michel Onfray, de grote filosoof van het hedonisme, stelt dat Diogenes' afstand van de cultuur, met al haar oppervlakkige genietingen, in feite één grote zoektocht is naar het ware genot. 'Slecht genot', schrijft Onfray, 'zoals dat van de gewone man, komt voort uit het hebben. Uit het trouwen, kinderen maken, een gezin stichten, najagen van geld, verwerven van roem, ambiëren van rijkdom, uit zijn op reputatie, hopen op een goede naam, omgaan met machtigen of mensen met aanzien, reizen, in de politiek gaan. Het zijn allemaal zonden, perversies en doelen die het bestaan verzieken. Het najagen van deze valse waarden leidt ongetwijfeld tot ontgoocheling, desillusies en spijt.'²⁰³

Werkelijk genot, het genot dat Diogenes nastreeft, zo meent Onfray, is subtiel. Het is het vestigen van een directe relatie met het zijn, met de modderige werkelijkheid van alledag, wars van consumentisme en trivialiteiten. En zo'n directe relatie vereist nu eenmaal het weggappen van het slechte genot, dat alleen maar afleidt en ons de weg naar het werkelijke genieten verspert. 'Anders gezegd: het genot van de filosoof houdt minachting in van het genot van de gewone mens. Oprecht genot veronderstelt onophoudelijke vreugde, afwezigheid van verdriet, gemoedsrust, sereniteit, een vrolijke stemming en andere dynamische bewijzen van een vreugdevolle daad.'²⁰⁴

Het is een inzicht dat Diogenes niet voor zich houdt. 'Hij gaf vaak en luid te kennen dat de goden aan de mensen een gemakkelijk leven hadden gegeven, maar dat die mogelijkheid verloren was gegaan doordat

202 Laërtius, a.w., boek VI, lemma 38.

203 Onfray, a.w., p. 122.

204 Onfray, a.w., p. 123.

de mensen honingkoeken, parfums en dergelijke gingen zoeken.²⁰⁵ Niet alleen raakten ze daarmee hun gemakkelijke leven kwijt, ze verloren ook hun menselijkheid 'Op klaarlichte dag stak hij een lamp aan', schrijft Laërtius, en liep rond, alsmar roepend: 'Ik zoek een mens.'²⁰⁶

Kosmos en polis

Voor Diogenes is deze volslagen reductie van het bestaan, deze onophoudelijke zoektocht naar het ware genot, geen puur individuele kwestie. Integendeel. Een afgepeld leven is voor hem niet alleen het enige leven dat menselijk heet, het is ook de enige manier van leven die mensen fundamenteel verbindt. Wie zijn bestaan laat leiden door trivialiteiten als het vergaren van rijkdom of de hiërarchische conventies van de polis, ontzegt zich niet alleen het ware genot, maar schept ook afstand. Het slechte genot waar Onfray op wijst, bestaat voornamelijk uit het nabootsen van de ander met als doel om boven deze ander uit te stijgen. Zo schept het slechte genot weliswaar verbondenheid, terwijl het tegelijkertijd de kern van conflicten in zich draagt.²⁰⁷ Ook in de polis schept het slechte genot louter afstand. Hoe krachtiger de identificatie met de eigen groep, de eigen regels, de eigen rituelen, de eigen taal en, vooral, de eigen welstand is, hoe scherper de kloof met alle anderen.

Werkelijke gemeenschappelijkheid echter, een gemeenschappelijkheid die iedereen verenigt en niet stopt bij de grenzen van de polis, vereist terugtrekking op datgene wat mensen ook echt gemeenschappelijk hebben. En dat is hun eenvoudige, dierlijke, kern.

Diogenes, hoe ontregelend en provocerend ook, kon rekenen op een vaste groep volgelingen, waaronder de machtige Macedonische veroveraar Alexander de Grote. Wanneer deze hem op een dag bezoekt, geniet Diogenes voor zijn ton van de zon. Alexander buigt zich over hem heen en vraagt: 'Vertel me wat ik voor je kan doen'. Diogenes antwoordt met de beroemde woorden: 'Ga uit de zon vandaan'.²⁰⁸

Dit is méér dan louter een anekdote. In de meeste literatuur staat deze uitspraak voor de volstreckte onafhankelijkheid van Diogenes die zich zelfs niets gelegen laat liggen aan de almacht van een man als Alexander de Grote.

205 Laërtius, a.w., boek VI, lemma 44.

206 Laërtius, a.w., boek VI, lemma 41.

207 Zoals kernachtig uitgewerkt door René Girard in het leerstuk van de 'mimetische begeerte'. We streven het bezit, maar ook roem of prestige na omdat we anderen nabootsen (*mimese*). Deze mimetische begeerte leidt niet alleen tot productiviteit en wedijver en maakt zo cultuur mogelijk, ze leidt ook tot geweld omdat de ander in mijn streven naar bezit niet alleen mijn model maar ook mijn obstakel is; René Girard, *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, Kampen: Kok Agora 1990.

208 Laërtius, a.w., boek VI, lemma 38.

Zo meent Peter Sloterdijk, die Diogenes een onverbiddelijke helden-status toekent, dat de fascinatie van deze anekdote wordt veroorzaakt 'doordat ze laat zien hoe de filosoof zich bevrijdt van de politicus'. Diogenes 'is de eerste die voldoende vrij is om de vorst de waarheid te zeggen. Diogenes' antwoord negeert niet alleen de wens van de macht, maar ook de complete macht van de wens'. Alexander, 'die door zijn machtshonger tot aan de grenzen van India werd gedreven, vond zijn meester in een uiterlijk onooglijke, aan lager wal geraakte filosoof'.²⁰⁹ Een biografie van Alexander vermeldt een opmerkelijke uitspraak van de grote koning. 'Wanneer ik Alexander de Grote niet was, zou ik Diogenes willen zijn'.²¹⁰ Het is een uitspraak waarop de filosoof, naar verluid, zou hebben geantwoord: 'en als ik Diogenes niet was, zou ik Diogenes willen zijn'.

Uit anekdotes als deze blijkt volgens Sloterdijk pas goed hoe autarkisch Diogenes is. Wat hij ook denkt, zegt of doet, niemand kan hem nog raken. Zelfs niet door hem gevangen te nemen. Wanneer Diogenes later wordt verhandeld als slaaf en zijn vrienden hem proberen los te kopen, noemt hij hun pogingen onnozel. 'Want leeuwen zijn niet de slaaf van degenen die hen voeren. Veeleer zijn degenen die hen voeren, de slaven van de leeuwen'.²¹¹

Sloterdijs interpretatie van het bezoek van Alexander aan Diogenes is wijdverbreid. Toch gaat zij mijns inziens niet ver genoeg. Diogenes verzoek aan Alexander om uit het zonlicht te gaan, is méér dan louter een manifestatie van diens autarkische afstand tot de macht. In deze beroemde anekdote blijkt ook Diogenes' afstand tot de polis in het algemeen. Tot de politiek, maar ook tot de economie, de cultuur, het denken en alles wat wij onder beschaving verstaan. De ontmoeting tussen Diogenes en Alexander is een belangrijk kosmopolitisch moment in de verhalen rond de man van Sinope.

Zie, daar staat hij, Alexander de Grote op bezoek bij de sjofele denker voor zijn kruik. Hij stáát, de almachtige vorst. En hij blik omlaag, de zon in de rug, naar een concrete plek binnen de muren van zijn polis.

En kijk, daar zit hij, de voddige wijsgeer voor zijn ton, genietend van het warme licht. En hij blijft zitten. Hij blik omhoog, in de richting van de zon die Alexander nu afschermt, maar die voor allen schijnt. Alexanders blik is gefixeerd: op een onderdaan van de concrete polis waarover hij heerst. Diogenes blik is onbepaald: gericht op de kosmos waar elk individu van gelijke waarde is.

209 Sloterdijk, a.w., deel 1, p. 266.

210 Plutarchus. *Parallele Levens. Het leven van Alexander*. Vers 14. http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Lives/Alexander*/3.html#14

211 Laërtius, a.w., boek VI, lemma 75.

‘Ga uit de zon vandaan’, zegt Diogenes en zet tegenover Alexanders loyaliteit aan de polis een loyaliteit die de stadsgrenzen overstijgt. Het organiserend criterium is niet langer het burgerschap van de stadsstaat. Dat is het zonlicht dat voor iedereen schijnt – ook voor wie buiten Athene woont. En voor de niet-burger van Athene die in de stad verblijft, zelfs voor een ton-bewoner in zijn essentiële, genietende en daarom radicaal afgepelde vorm van anti-burger.

Deze kosmopolitische verhouding tussen het concrete individu en het abstracte licht, toont de inwoners van de polis als burgers van een onwaarachtige gemeenschap, geordend volgens een aantal volstrekt arbitraire waarden, normen en wetten. Tegenover de hiërarchische en door stadsmuren afgebakende polis en zijn pedante cultuur, lijkt Diogenes een egalitair georganiseerde samenleving te suggereren van autarkische mensen die de grenzen van de stadsstaat verre overschrijdt.

Terwijl de burgers van de Atheense polis leven bij de gratie van hun welvarende stad, leeft Diogenes bij de gratie van de kosmopolis. ‘Toen iemand hem bespotten vanwege zijn verbanning [uit Sinope, *RB*], zei hij: ‘Maar juist daardoor, onnozele, ben ik gaan filosoferen’. Toen iemand anders zei: ‘De mensen van Sinope hebben jou toch maar tot ballingschap veroordeeld’, luidde zijn antwoord: ‘En ik hen tot thuisblijven’.

Het is precies deze afgegrensde loyaliteit van de bewoners van de stadstaat, die Diogenes ter discussie stelt. In plaats van zich te schikken naar de orde van zijn stad, zet hij zich daar per definitie tegen af. En hij blijft zich er ook tegen afzetten. Want hij zal zich pas gaan thuis voelen wanneer de toevallige gemeenschap is vernietigd en vervangen door een wereldsamenleving, conform de wetten van de kosmos. ‘De enige juiste staatsinstelling is die in de kosmos.’²¹² Tot het zo ver is, zal de cynicus zich gedragen als een nar. Honend, pissend en bijtend tegen een ieder die zijn denkbeelden niet onderschrijft. ‘Op zekere dag riep hij: ‘Hallo mensen!’ en toen ze zich verzameld hadden, haalde hij uit met zijn stok en zei: ‘Ik riep om mensen, niet om stukken vuil.’²¹³

Zo is Diogenes’ filosofie – hoe fragmentarisch ook – een uiterst radicale aanval op een samenleving waarin de identiteit van de burgers volledig samenvalt met de conventies van een concrete en nauw afgebakende plaats. Zijn filosofie kritiseert op hartstochtelijke wijze niet alleen het conformisme van burgers die zich onnadenkend aanpassen aan de normen van hun stad. Zij kritiseert ook de burgers die zich niets gelegen laten aan iedereen die niet tot hun stad of staat behoort. Door de bewoners van

212 Laërtius, a.w., boek VI, lemma 72.

213 Laërtius, a.w., boek VI, lemma 31.

de polis te bewegen om te leven conform hun dierlijke essentie, hoopt Diogenes de scheidsmuren tussen de burgers af te breken. Daarmee mikt hij, hoe onbeholpen ook, op een samenleving waar iedereen een plaats toekomt en niemand wordt uitgesloten.

Kynisch

Het is dit visioen van een inclusieve wereld, georganiseerd rondom de mens in de naaktheid van zijn bestaan dat ook vandaag nog wordt herkend. Zo noemt Martha Nussbaum Diogenes' uitspraak 'ik ben een burger van de wereld' de inauguratie van een lange traditie van kosmopolitisch denken in de westerse traditie. 'Een Griekse man, weigert zichzelf te definiëren op grond van zijn afkomst, zijn stad, zijn sociale klasse, zijn status als vrije burger of zelfs maar zijn geslacht. Hij staat erop zichzelf te definiëren aan de hand van eigenschappen die hij deelt met alle andere mensen, mannen en vrouwen, Grieken en niet-Grieken, slaven en vrijen.'²¹⁴

Voor Peter Sloterdijk blijft Diogenes de heldhaftige antiheld, die zich radicaal vernedert om een nieuwe, 'kynische' gemeenschap mogelijk te maken. Michel Onfray noemt 'de koninklijke hond' een criticus van het consumentisme die een scherp onderscheid weet te maken tussen 'genot dat vervreemd en genot dat bevrijdt'. En Amartya Sen acht het niet onmogelijk dat gesprekken, zoals die tussen de hond Diogenes en veldheer Alexander de Grote wel degelijk effect hadden op het denken van de laatste. 'Wellicht hadden ze enige invloed op het groeiende openheid in zijn denken en op zijn krachtige afwijzing van intellectueel navelstaren.'²¹⁵

De latere Romeinse filosoof-keizer Marcus Aurelius grijpt terug op Diogenes' idee van de vrijheid, wanneer hij schrijft dat hij 'het heersende element van zijn ziel moet bevrijden', dat hij 'niet langer slaaf moet zijn.'²¹⁶ Marcus: 'Falernische wijn is niets anders dan een beetje druivesap en een toga met purperen rand is maar haar van een schaap, geverfd in het bloed van een schelpdier. (...) Zo moet je doen, je hele leven lang en overal waar de dingen zich heel vertrouwenwekkend voordoen, moet je ze blootleggen, zien hoe waardeloos ze zijn, en het mooie verhaal waarmee ze indruk willen maken, doorprikken.'²¹⁷

Eenzelfde kynische benadering van armoede zal ook opduiken in het

214 Martha C. Nussbaum, 'The Worth of Human Dignity: Two Tensions in Stoic Cosmopolitanism', in: Gillian Clark & Tessa Rajak et al., *Philosophy and power in the Graeco-Roman world*, Oxford/New York: Oxford University 2002, p. 31

215 Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press/Allen Lane 2009, p. 88.

216 Marcus Aurelius, *Persoonlijke Notities*, Baarn: Ambo 1994, boek 2, notities 2 en 4.

217 Aurelius, a.w., boek 6, notitie 13.

Nieuwe Testament. Met name de Jezus van de evangelist Lucas steekt onbekommerd de loftrompet van de armoede. Jezus 'richtte zijn blik op zijn leerlingen en zei: 'Gelukkig jullie die arm zijn, want van jullie is het koninkrijk van God. Gelukkig jullie die honger hebben, want je zult verzadigd worden. Gelukkig wie nu huilt, want je zult lachen.'²¹⁸ Wie echter rijk, verzadigd en vrolijk is, krijgt van de evangelist onderuit de zak. Jezus: 'Maar wee jullie die rijk zijn, jullie hebben je deel al gehad. Wee jullie die nu verzadigd zijn, want je zult hongeren. Wee jullie die nu lachen, want je zult treuren en huilen.'²¹⁹

Zelfs de meest dramatische vorm van armoede, uitsluiting en vernedering wordt hier geïnterpreteerd als rijkdom, inclusivisme en verheffing. Is het verwonderlijk dat onder theologen op gezette tijden de vraag klinkt of de Jezus van Lucas een heruitgave is van Diogenes van Sinope?²²⁰

Het politieke

Diogenes Laërtius schrijft er amper over, maar in Diogenes' dagen is het gewaagd je als wereldburger te profileren. Want alleen de burgers van een specifieke *polis* genieten de rechten en voordelen die hun stad te bieden heeft. Dat betekent echter ook dat zij trouw en loyaal aan hun stad moeten zijn, dat ze hun stad dienen te verdedigen en dat ze zich aan hun stad verplichten.

De polis behelst, zoals Carl Schmitt (1888-1985) het later scherp formuleert, een specifiek idee van 'het politieke'.²²¹ Volgens dat idee bestaat politiek denken en handelen per definitie uit het onderscheid maken in vriend en vijand. Of meer precies: politiek is het domein waarin de verschillende intensiteiten van vriend- en vijandschappen kunnen worden vastgesteld. Wie besluit zijn wil af te dwingen, zal doorlopend onderscheid moeten maken tussen deze politieke vrienden en politieke vijanden. En in een ware politieke gemeenschap vereenzelvigen de vrienden zich zo krachtig met een uitgangspunt, dat ze niet alleen bereid zijn om hun wil aan hun vijanden op te leggen, maar hen uiteindelijk ook te doden, ja, om zich uiteindelijk ook zelf op te offeren. Hoewel de meeste vriend-vijand-tegenstellingen nooit zo scherp op de spits worden gedreven, is de polis in het laatste geval een oord van uiterste inzet, van loyaliteit, van verbondenheid, van strijd, van offergave en opoffering.²²²

218 Evangelie volgens Lucas 6, 21-22.

219 Idem, 6, 24-25

220 Paul Rhodes Eddy, 'Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis', *Journal of Biblical Literature* 115/3, 1996, p. 449-469.

221 Carl Schmitt, *Het begrip politiek*, Amsterdam: Boom 2001, p. 47.

222 Frans de Wachter, 'Kosmopolitische verbondenheid', *Tijdschrift voor Filosofie*, Leuven, eerste kwartaal 2006, p. 15.

Wie dan van buiten de polis komt, bijvoorbeeld uit het Turkse Sinope, wie doorlopend op reis gaat, naar Kreta of Korinthe, en wie letterlijk schijt op de polis waarin hij leeft, die roept meer dan afkeer en hoon over zich af. Hij breekt met 'het politieke' dat de polis samenhoudt en voedt ook de verdenking dat hij gevaarlijk is, want een verrader uit een mysterieuze Vijfde Kolonne.

Daarmee zet Diogenes zijn eigen bestaan op het spel. Temeer, omdat hij leeft in een periode dat de Atheense polis zwaar onder druk komt te staan. Het is de vooravond van Alexanders Macedonische heerschappij, die de overgang inluidt naar het Hellenisme. Een onzekere tijd, waarin de burger van de stadstaat vermoedt dat zijn kleinschalige patriottisme de langste tijd heeft gehad. Geen wonder dat Diogenes doorlopend wordt geslagen, bespot en weggehoond. Diogenes ziet niet alleen af van zijn réchten als burger, hij onttrekt zich ook aan zijn plichten. Hij wenst anderen niet te offeren maar ook zichzelf niet op te offeren.

Zo verwerpt de filosoof niet alleen de gangbare opvatting van een louter stadsgebonden burgerschap, hij verzuimt ook om het wereldburgerschap in positieve zin uit te werken. Daarmee plaatst de aartsvader van het kosmopolitisme het kosmopolitisme van meet af aan in een negatief daglicht.

Maar wat de burgers van Athene ook van hem vinden, Diogenes kijkt verder dan zijn stad, zijn polis. Al reizend door het rijk van Alexander leert hij dat aan de andere kant van de muur ook mensen leven; mensen die ploeteren in dezelfde aarde en zich koesteren onder dezelfde zon. Het blijken ándere mensen, met een ándere taal, ándere denkbeelden en ándere gewoonten. Maar ze vertonen ook verrassende overeenkomsten. Overeenkomsten die het meest duidelijk aan het licht komen wanneer mensen zich ontdoen van de toevalligheden van het bestaan: hun kleren, hun fortuin en hun roem. Wanneer ze zich, in hun zoektocht naar het ware genot, louter terugtrekken op hun waardigheid. Een waardigheid die niet méér nodig heeft dan een mantel, een stok en een bedelnap.

Grace Phiri

Wat blijft in Diogenes' denken nu over voor hen die zich niet tot hun essentie wensen af te pellen? Voor hen die weigeren om als hond door het leven te gaan? Die zich niet tot het cynisme wensen te bekeren en geen genoegen nemen met een bestaan in absolute armoede en onveiligheid? Het wordt, kortom, tijd om Diogenes inzet te recapituleren, om zijn kosmopolitisme te betrekken op Grace Phiri in Ndirande, Malawi.

Een eerste kanttekening zal bij Grace Phiri tot volstrekt onbegrip leiden, en stemt ook mij tot enige somberheid. Voor Diogenes, de filosoof die

zich voor het eerst ‘een burger van de wereld’ noemt, is burgerschap een overwegend negatieve claim. Anders dan Grace Phiri, die in mijn analyse niets liever wil dan volwaardig lid zijn van haar samenleving, wenst Diogenes van geen enkele concrete gemeenschap deel uit te maken. Vanzelfsprekend wenst hij geen lid te zijn van een concrete polis zoals de Atheense, verslaafd aan het triviale genot. Al evenmin ambieert hij het burgerschap van Sinope of Korinthe. Diogenes accepteert geen enkele verantwoordelijkheid voor welke gemeenschap dan ook.

Dat geldt ook voor mogelijk alternatieve vormen van burgerschap. Diogenes beroept zich dan wel op de kosmopolis – en op haar kosmopolitische staatsinstellingen die de enige juiste zouden zijn – maar het ontbreekt volledig aan een concrete invulling van deze werldsamenleving conform kosmische wetten die hij blijkbaar veronderstelt. Diogenes trekt zich niet alleen terug uit de concrete polis, hij ziet ook uit naar haar ondergang. De wereld van de alledaagse politiek, economie en cultuur is volgens de cynicus zo gecorrumpeerd dat zij het verdient om te worden vernietigd.

Er is wel verdedigd dat Diogenes, door de samenleving volledig van haar decorum te ontdoen, verandering mogelijk maakt.²²³ In dat geval zou Diogenes’ levensstijl een revolutionaire strategie van de *Verelendung* zijn, van een *Umwertung aller Werte*, een herwaardering van alle waarden. Ingesleten patronen worden losgewrikt in de hoop dat ze in een nieuwe constellatie weer tot eenheid komen. *Solve et coagula*: wat vast is, wordt vluchtig; wat vluchtig is, wordt vast.

Maar door het ontbreken van richtinggevende gedachten over deze nieuwe constellatie, loopt Diogenes’ kritiek eerder uit op politicide. Zijn inspanningen lijken er vooral op gericht het politieke model van de polis van binnenuit op te blazen. Diogenes is vooral afzijdig en recalcitrant. Hoe waarachtig zijn commentaar wellicht ook is, zijn medeburgers ervaren zijn optreden als *cynisch* in de huidige betekenis van het woord. En zo is het kosmopolitisme nog maar amper uitgevonden, of het staat al in het teken van vrijblijvendheid en gebrek aan loyaliteit.

Een tweede kanttekening die ik bij Diogenes wil maken, is dat zijn kosmopolitisme niet alleen weinig aandacht schenkt aan ‘inclusie’, maar dat zijn ideologie zelfs als ‘exclusief’ kan worden omschreven. Want terwijl Diogenes de traditionele Griekse polis verwerpt, ontstaat rondom hem een nieuwe, exclusieve beweging. Een beweging van individuen die zich weloverwogen bij de cynici aansluiten in hun poging mens te worden.

223 Daniel Kinney, ‘Heirs of the Dog. Cynic selfhood in Medieval and Renaissance culture’, in: Branham, a.w., p. 296.

Dat wil zeggen: zo moedig, natuurlijk en redelijk te worden als een hond. Alleen door te leven als de cynici, kan het autarkische leven en denken tot wasdom komen.

Tegenover de hiërarchie van de polis schept Diogenes een nieuwe hiërarchie van hen die in waarheid leven en hen die dat niet doen. Door de autarkie te belichamen, blijken alleen de cynische filosofen de ware menselijkheid te vertegenwoordigen. Door leven en denken één-op-één samen te brengen, en zichzelf exclusief te tooien met de titel 'mens', verpersoonlijken zij niet alleen de waarheid. Zij huldigen zich ook als filosoof-koningen van het cynische universum en scheppen daarmee een nieuwe klasse van onderdanen. 'Leeuwen zijn immers niet de slaaf van degenen die hen voeren. Veeleer zijn degenen die hen voeren, de slaven van de leeuwen.'

Deze vorm van kosmopolitisme leidt zonder meer tot uitsluiting. Diogenes' strategie bestaat immers uit het afpellen van de schillen van ui, om zo afscheid te nemen van de conventies in de polis. Om uiteindelijk de ware mens, genietend van het zijn, en opgetrokken uit moed, natuur en rede over te houden. Hoewel onder dit streven weliswaar de idee sluimert van 'menselijke' waardigheid, moet de mens deze waardigheid vooralsnog verdienen door zich expliciet als *κυνικός*, 'honds' te gedragen. Wie daartoe niet in staat is, of wie daartoe, om welke reden dan ook, niet bereid is, waaronder ongetwijfeld Grace Phiri, zal nooit deel uit maken van het exclusieve gezelschap dat Diogenes voor ogen staat.

Zij zijn het vuilnis. Zij vallen onder de categorie tweevoeters die zelfs met een lampje op de markt van Athene niet als mensen te herkennen zijn. Het kosmopolitisme dat Diogenes verkondigt, geldt voor een uiterst beperkte groep en sluit veel meer mensen buiten dan de traditionele polis ooit vermocht.

Een derde kanttekening zal Grace nog minder bevalen. Het afpellen van de ui, zoals Diogenes bepleit, is zowel een radicale vorm van verarming als van uitsluiting. Geen verarming en uitsluiting als een tragisch gevolg van gebrek, zoals in het concrete leven van Grace Phiri in Ndirande. Maar een verarming als consequentie van een weloverwogen keuze. Van de keuze om zo dicht mogelijk te raken aan de essentie van het bestaan. Een bestaan waarin geld, kleding, huisvesting en zelfs voedsel geen intrinsieke waarde meer hebben. Niet alleen bij de cynici, maar ook, later, bij de armoedebeweging in het christendom, krijgt dit leven een ronduit positieve connotatie.

Diogenes en zijn volgelingen zullen dan ook geen vinger uitstekend om de situatie te verbeteren van extreem arme en onveilige mensen, die

niet voor een leven in armoede en onveiligheid kozen. Diogenes h  d aan Alexander de Grote kunnen vragen om iets te doen aan de ellendige situatie waarin veel inwoners van Athene op dat moment verkeerden. Zeker. Dit is *what-if* denken, dit is speculatie die zich alleen rechtvaardigt in de geloofwaardigheid van het antwoord. Maar hij h  d Alexander kunnen vragen ‘zorg er asjeblieft voor dat al je onderdanen een fatsoenlijk leven kunnen leiden, inclusief gezond voedsel en basisgezondheidszorg’. Maar Diogenes vroeg het niet. Want wie vraagt, zet zijn autarkie op het spel. Wie iemand iets verzoekt, en het nog krijgt ook, verplicht zich eerst tot afhankelijkheid en vervolgens tot dankbaarheid. Waardigheid bestaat voor Diogenes ook uit het gegeven dat hij niets hoeft te vragen aan hen die rijk en machtig zijn.

En er is meer. Diogenes wil helemaal geen basisgezondheidszorg of basisonderwijs. Diogenes presenteert armoede als verheffend. Door het verwerpen van de instituties, dat wil zeggen door het verwerpen van de polis inclusief de instellingen die de levensstandaard in de polis garanderen, verwerpt Diogenes ook de mogelijkheidsvoorwaarden van een menswaardig leven. Terwijl Grace hongert naar een samenleving met duurzame instituties die als vangnet fungeren in tijden van nood, bezingt Diogenes de armoede, de vernedering en de vreugdeloosheid van de ‘hondse’ burger. Terwijl Diogenes de mens zijn menselijkheid, en daarmee zijn intrinsieke waardigheid hoopt terug te geven, levert hij hem over aan absolute armoede en onveiligheid.

Grace Phiri, zo vrees ik, zal het cynische standpunt van Diogenes ervaren als verraad. Als verraad aan haar en haar omgeving die er nooit voor zouden kiezen om arm, ziek en buitengesloten te zijn. Grace zal tegen Diogenes en zijn volgelingen inbrengen dat de cynici, door een fatsoenlijke levensstandaard op te geven, ook de voorwaarden loslaten voor een menswaardig bestaan. Zij zal hem voor de voeten werpen dat zijn kosmopolitische samenleving geen fatsoenlijke samenleving kan zijn, omdat een leven in bittere armoede en in de marge van de polis ronduit vernederend is.²²⁴

Wellicht, maar ook dit is speculeren, zal Diogenes daar dan weer tegenover stellen dat armoede en vernedering relatieve begrippen zijn. Dat je je lot niet, of minder, als onaangenaam ervaart, wanneer je er, zoals de cynici, zelf voor kiest. Of wanneer je het lot, zoals de latere Stoa zullen bepleiten, weet te omarmen. *Amor Fati*. Wellicht zal Diogenes zijn critici ook voorhouden dat je je niet vernederd voelt in een samenleving waarin uiteindelijk iedereen arm is, waarin het leven van iedereen is gereduceerd tot dat van een hond.

224 Avishai Margalit, *De fatsoenlijke samenleving*, Amsterdam: Van Gennep 2001, p. 28.

Inderdaad. In een ideale samenleving waarin iedereen zichzelf ontdekt als de ware mens – louter opgetrokken uit moed, natuur en rede – hebben begrippen als armoede en vernedering geen betekenis meer. En in een wereld die geen rijkdom meer kent, bestaat ook geen armoede meer. De vernedering verdwijnt als sneeuw voor de zon wanneer er niemand meer is die vernederen kan. Maar het valt te vrezen dat we niet in de ideale samenleving leven en het is de vraag of de antieke Atheense burger, en de 21^e-eeuwse mens, in zo'n samenleving wenste te leven.

Ook Diogenes wenst dat niet, zo luidt *mijn vierde kanttekening*. Want in het concept dat Diogenes hier presenteert, wordt de rijkdom alles behalve opgeheven. Integendeel. Rijkdom wordt zelfs verondersteld als mogelijksvoorwaarde van de armoede. Want op het zelfde moment dat Diogenes iedereen oproept om een 'honds' bestaan te leiden, maant hij de rijken om hun menselijke honden via aalmoezen te ondersteunen. De rijken vormen immers het enige bestaansmiddel voor de cynici en hun volgelingen. Al was het maar omdat deze rijken het afval produceren waaruit Diogenes zelf zijn maaltjes bijeen scharrelt. Zonder de bescherming van de polis, zijn de stadshonden werkelijk aan de beesten overgeleverd. Zo blijft het voortbestaan van een even krachtige als goedgeefse en tolerante rijke klasse een absolute voorwaarde voor de waarheidssprekers die de cynici willen zijn.

Precies dit gegeven brengt Diogenes van Sinope in de nabijheid van de historische nar, van de 'idiot met vergunning'. Diogenes en zijn cynische volgelingen lijken meer op de bemanning van een narrenschip, dan op de radicale maatschappijcritici die zij menen te zijn. Afhankelijk als ze zich in hun armoede maken van de heersende macht, veroveren ze niet de vrijmoedigheid om de macht doeltreffend met de waarheid te confronteren. Het is de macht die hen grootmoedig de parrhesia verleent.

Zoals de middeleeuwse koning er met reden een span hofnarren op na houdt, zo ziet ook de Griekse heerser het belang van de vrijuit sprekende joker. Diogenes verwoordt wat niemand durft te zeggen. Tegelijkertijd kunnen zijn woorden, wanneer de omstandigheden dit noodzakelijk maken, als wartaal worden gedesavoueed.

Nooit is de nar immuun voor vervolging. Doorlopend balanceert hij op de rand van de vulkaan, zorgvuldig afwegend wat zijn heerser vermag te horen en wat hem de kop kan kosten. Dat Diogenes uiteindelijk uit de gratie valt en wordt verkocht als slaaf, leert ons dat hij deze maat niet wist te houden.

Diogenes van Sinope is de aartsvader van het kosmopolitisme. Inzoverre zijn denken fatsoenlijk valt te reconstrueren, weet Diogenes een helder kosmopolitisch uitgangspunt te formuleren. Dat is de waardigheid van het individu, los van het comfort, het decorum en de institutionele bescherming door de polis. De waardige mens is de naakte 'hondse' en onbeschermd mens. Dit uitgangspunt weet Diogenes echter niet uit te bouwen tot een werkzaam kosmopolitisme. Ook formuleert Diogenes geen antwoord op het lijden van extreem arme en onveilige mensen. Feitelijk sluit hij iedereen uit die zijn hondse levenswijze niet wenst te delen. Diogenes is niet alleen de eerste kosmopolitische intellectueel, hij is ook de eerste intellectueel die het kosmopolitisme in diskrediet brengt.

10 Marcus Aurelius.

Kosmopoliet in contemplatie

De goede stoïcijnse keizer Marcus Aurelius (121-180) brengt het kosmopolitisme in de praktijk. Via het recht verbetert hij de positie van slaven, gladiatoren en vrouwen. Wat zijn de contouren van Marcus' kosmopolitisme? Hoe schatplichtig is hij aan Diogenes van Sinope? Miskent ook hij, net als Diogenes, de vernedering door armoede en onveiligheid? Welke instrumenten zet de keizer in om zijn kosmopolitisme concreet te maken? En hoe verenigen we de christenvervolgingen tijdens Marcus' regeerperiode met zijn kosmopolitische denken en handelen?

In 177 is de Zuid-Franse stad Lyon nog de Romeinse stad Lugdunum, de hoofdstad van Gallië. In het centrum van Lugdunum ligt een kleine, Romeinse arena. Het is het *Amphithéâtre des Trois Gaules*, gebouwd in het tweede decennium van de christelijke jaartelling. In zijn Kerkgeschiedenis – *Historia Ecclesiastica* – herinnert Eusebius van Caesarea (263-339) ons aan een wrede gebeurtenis die zich in deze arena afspeelde.²²⁵

Burgers van Lugdunum leveren in het amfitheater een groep christenen af, klaar om te worden gefolterd en gedood. Volgens Eusebius ging aan hun arrestatie het volgende vooraf. Eerst werden de christenen uitgesloten van openbare plaatsen in de stad, zoals de markten en de badhuizen. Vervolgens werden zij door hun niet-christelijke burens vernederd, aangevallen, geslagen, beroofd en gestenigd.²²⁶ Eenmaal overgedragen aan de autoriteiten van Lyon, onderwerpen deze zijn gevangenen aan een hardvochtig verhoor. Alle christenen bekennen. Ja, ze zijn christenen en geloven in de god van het Nieuwe Testament. De gouverneur stelt hen voor de keuze: of ze zweren het christendom af en worden vrijgelaten, of ze volharden in hun geloof en worden ter dood gebracht. De christenen van Lugdunum kiezen voor de dood. Dan volgt het eindspel. De mannen en vrouwen worden in ijzeren stoelen boven vuren geroosterd, beulen slaan hun lichamen met knuppels kapot, ze worden op staken gespietst

225 Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, boek V, deel 1. In Engelse vertaling: Pamphilus Eusebius, *Church History. Life of Constantine. Oration in Praise of Constantine*. Zie ccel.org/ccel/schaff/npnf201.iii.x.ii.html (geraadpleegd 21 december 2009).

226 Eusebius, a.w., boek V, deel 1, verzen 5 en 7.

en levend aan de wilde dieren gevoerd. Het lichaam van een van hen, Sanctus, is dan al veranderd 'in een immense wond. De contouren van zijn lichaam zijn niet meer herkenbaar als het lichaam van een mens.' Aldus het verslag van Eusebius.²²⁷

En de man, persoonlijk verantwoordelijk voor deze gruwelen, is Marcus Aurelius, van 161 tot 180 keizer van het Romeinse Rijk. Een keizer wiens ideeën door Ernest Renan (1823-1892) zijn vergeleken met die van Socrates, Boeddha en Jezus. Een keizer, alomtgeprezen om zijn goede bestuur en zijn humane beslissingen. Een filosoof, die mag doorgaan voor een van de eerste werkelijke kosmopolieten in de westerse geschiedenis.²²⁸

Charisma

Het is een sprong van bijna vijfhonderd jaar. Van Athene naar Rome. Van de even hongerige als explosieve naar Diogenes, naar de even bezadigde als introspectieve keizer Marcus (Antonius) Aurelius. Van de hartstochtelijke criticus van de macht, naar de machtige criticus van de hartstocht. Een man in wie Plato's beeld van de filosoof-koning tot leven komt en die tot vandaag wordt omhuld met een charisma dat vrijwel geen andere Romeinse keizer wordt toegedicht.

Ik verlaat, kortom, het vroege cynisme en arriveer bij de late Stoa, dat zich overigens sterk door dit cynisme laat inspireren. En passant stel ik dan ook de vraag wat de stoïcijnse denkers aan kosmopolitisme van de cynici overnamen, wat ze weglieten, en belangrijker nog: wat ze eraan toevoegden en hoe ze het veranderden. Mijn werkelijke nieuwsgierigheid richt zich echter op het kosmopolitisme van Marcus Aurelius zelf. Hoe zag dat eruit, wat was zijn wijsgerige onderbouwing, wat waren de praktische consequenties voor het alledaagse leven in het Romeinse Rijk, hoe is het verenigbaar met de gruwelijkheden in het Lyon van 177? En wat heeft het in petto voor Grace Phiri in Ndirande, Anno Domini 2012?

Waarom Marcus Aurelius? Waarom niet de grondleggers van de Stoa, de Grieken Zeno van Citium (334-264 v.Chr.) en Chrysippus (±277-±206 v.Chr.)? Waarom niet de meer doorwrochte 'vakfilosofen' van de Stoa, zoals Seneca (4-65) of Epictetus (50-130)?

Is het omdat Marcus vandaag op de Italiaanse 50-cent euromunt staat? Wellicht. Omdat Marguerite Yourcenar *Hadrianus' Gedenkschriften* aan

227 Eusebius, a.w., boek V, deel 1, vers 23.

228 Ik sta op het punt dit betoog over Marcus af te ronden, wanneer NRC Handelsblad een recensie publiceert van een nieuwe Marcus-biografie (Frank McLynn, *Marcus Aurelius. Warrior, Philosopher, Empero*, New York 2009). De kop boven de krant luidt: 'De nobelste van de Romeinen', NRC Handelsblad 27 november 2009. Op 15 januari 1995 publiceerde de Volkskrant een recensie over de Nederlandse vertaling van een andere Marcus-biografie (Pierre Grimal, *Marc Aurèle*, Paris 1991) onder de kop 'De Voorzienigheid onder de mensen'.

Marcus richtte? Waarschijnlijk. Om Ernest Renans vergelijking met die van Socrates, Boeddha en Jezus?²²⁹ Natuurlijk. Omdat Marcus beroemde geschrift *Ta Eis Heauton* het favoriete boek was van mannen als John Stuart Mill, Voltaire, Matthew Arnold, Goethe, Tsjechow en Joseph Brodsky? Allicht. Omdat hij tijdens de Verlichting uitgroeide tot een modeauteur, waar vooral Voltaire mee wegliep? ‘Redelijkheid, humaniteit, plichtsgevoel en een niet-christelijke opvatting van God, zó zou een koning moeten zijn’, aldus Voltaire. Omdat Marcus’ boek, naar verluid, op het nachtkastje lag van de Pruisische keizer Frederik de Grote, de Duitse bondskanselier Helmut Schmidt, de Amerikaanse president Bill Clinton en de Chinese premier Wen Jiabao?²³⁰

Er is weinig twijfel mogelijk: Marcus, heersend over het immense Romeinse Rijk met zijn talloze volkeren, zag zichzelf als kosmopoliet en zijn rijk als een immense kosmopolis.²³¹ Wanneer Marcus zich een wereldburger noemt, weet hij waarover hij spreekt, want hij bereisde ook een groot deel van zijn imperium. Hij betreedt de troon in 161, maar vanaf 168 huist hij feitelijk niet meer in Rome. Doorlopend zwerft de keizer langs de noordelijke en oostelijke grenzen van het rijk. Jarenlang woont hij in een legerkamp in Carnuntum ten oosten van Wenen. Hij verovert twee nieuwe provincies, Marcomannia en Sarmatia, het huidige Tsjechië. Hij voert oorlog in Syrië, reist door naar Palestina en Egypte en keert via Athene weer kortstondig naar Rome terug. In 180 overlijdt Marcus in Sirminum, niet ver van het huidige Belgrado.

Historia Augusta

Hoe weinig we feitelijk van Diogenes weten, zoveel meer weten we van Marcus Aurelius. Een van de belangrijkste bronnen is de *Marcus Antonius Philosophus*. Dat is de levensbeschrijving van de keizer in de *Historia Augusta*, een verzameling biografieën van Romeinse keizers. Het is een hagiografische schets – ‘deze man was zo groot, zo goed, een partner van de goden, zowel tijdens zijn leven als in zijn dood’ – waarin Marcus wordt neergezet als een denker die geheel volgens zijn ideeën leefde.²³²

Marcus, zo opent de *Marcus Antonius Philosophus*, wijdde zijn hele leven aan de filosofie en leidde meer dan alle andere keizers een bestaan in ascese en zuiverheid.²³³ Het waren zijn stoïcijnse leraren die hem

229 Ernest Renan, *Marc Aurèle ou La fin du monde antique*, Paris: Calmann-Lévy 1912, p. 483.

230 Jörg Fündling, *Marc Aurel. Kaiser und Philosoph*, Darmstadt: Primus 2008, p. 180.

231 Aurelius, a.w., boek 11, notitie 9.

232 *Historia Augusta. The Life of Marcus Aurelius*, part II, p. 179; zie: penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Historia_Augusta/Marcus_Aurelius/2*.html (geraadpleegd 20 maart 2010).

233 ‘Marco Antonino, in omni vita philosophanti viro et qui sanctitate vitae omnibus principibus antecellit’, *Historia Augusta*, a.w., part I, p. 133; zie: penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/

inwreven dat een filosofisch leven ook een sober leven dientte zijn. Hier klinkt de echo van Diogenes van Sinope wanneer Marcus betoogt dat louter soberheid mensen in staat stelt zich fundamenteel met elkaar te verbinden. Wie zich echter laat leiden door onmiddellijke en veelal materiële genoegens, schept niet alleen afstand tussen de burgers binnen zijn stad of regio, maar creëert ook afstand tot burgers in andere steden. Als vanzelfsprekend schept hij een enorme afstand tot de arme barbaren in het niemandsland buiten de polis. Hoe krachtiger de identificatie met de eigen cultuur, inclusief de eigen regels, de eigen rituelen, de eigen taal en de eigen welstand, hoe scherper de kloof met alle anderen.²³⁴

Maar zo ascetisch als Diogenes door het leven gaat, zo leeft een Romeins keizer natuurlijk niet. Toch laat de invloed van de cynici zich al vroeg voelen. Volgens de *Marcus Antonius Philosophus* weigert Marcus als twaalfjarige om nog langer in een bed te slapen. Hij verkiest het om, gerold in een filosofenmantel, te overnachten op een houten brits. Met de grootste moeite lukt het zijn moeder de planken met een dierenvel te overtrekken.²³⁵ Later, wanneer Marcus extra middelen nodig heeft om het Rijk te verdedigen tegen binnenvallende Germaanse stammen, krijgt hij het niet over zijn hart om de belastingen voor de burgers te verhogen. Daarop neemt hij een bijzondere maatregel. Op een Romeins plein organiseert Marcus een publieke verkoop van zijn eigen, keizerlijke schatten. Niet alleen het imperiale meubilair, het goud en kristal, ook de juwelen van eerdere keizers en de zijden gewaden van zijn echtgenote gaan onder de hamer.²³⁶

Evenals bij Diogenes is Marcus' ascetische levenswijze meer dan een louter persoonlijke kwestie. Een sober bestaan is een manier van leven en denken die de mens in staat stelt om 'de kern van de zaak' te zien en om datgene bloot te leggen wat zich zo vertrouwwekkend voordoet dat het doorgaans geen vragen meer oproept. In zijn eis om de kern van de zaak bloot te leggen, bepleit Marcus, net als Diogenes, een terugtrekking op datgene wat alle mensen van nature gemeenschappelijk hebben. Volgens Marcus zijn dat zijn hun natuurlijke redelijkheid, hun natuurlijke onderscheidingsvermogen.

Dit blootleggen van de dingen is meer dan filosofische *Spielerei*. Door het blootleggen hopen de stoïcijnen onderscheid te maken. Onderscheid in zaken die zich, enerzijds, buiten de macht van de mens bevinden – en waar we ons maar beter bij kunnen neerleggen – en, anderzijds, zaken

Texts/Historia_Augusta/Marcus_Aurelius/1*.html (geraadpleegd 20 maart 2010).

234 Aurelius, a.w., boek I, notitie 17.

235 *Historia Augusta*, a.w., part I, p. 137.

236 *Historia Augusta*, a.w., part II, p. 177.

waarover we wel kunnen beslissen en die we dus ten goede kunnen veranderen. Het is in deze betekenis waarin het stoïcijnse denken tot op vandaag doorleeft.

Stoïcijns: dat is berustend, gelaten en onverstoortbaar. Marcus: 'Er kan een mens niets overkomen wat niet het lot van een mens is. Ook een rund, een wijnstok of een steen kan niets overkomen wat niet bij hun natuur past. Als nu aan elk overkomt wat gewoon is en in zijn natuur ligt, waarom zou je dan klagen? De Natuur, waar alles deel van is, heeft je immers niets ondraaglijks te klagen gegeven.'²³⁷ *Glücklich ist, wer vergift, was doch nicht zu ändern ist.*²³⁸

Hoe dicht de radicale cynicus en de terughoudende stoïcijn elkaar ook naderen, het grote verschil is dat soberheid en ascese bij Diogenes leidt tot niets-verplichtend, antisociaal en sektarisch gedrag, terwijl zij bij Marcus leidt tot bescheidenheid en een pro-sociale, verbindende opstelling. Marcus: '(...) doe al wat je doet met het idee 'goed zijn' in de betekenis waarin de uitdrukking 'een goed mens' eigenlijk bedoeld is.'²³⁹ En denk eraan 'dat je een goed mens moet zijn en wat de menselijke natuur van je vraagt. Doe dat zonder om te zien en spreek zoals je denkt dat het 't rechtvaardigst is, alleen wel vriendelijk, bescheiden en oprecht.'²⁴⁰

Het mensbeeld van Marcus Aurelius blijkt verrassend rozig en een antieke prelude op zowel dat van Jean-Jacques Rousseau in de 18^e eeuw en het *make-love-not-war* hippiedom uit de jaren '60 van de 20^e.²⁴¹ Toch weet Marcus ook het menselijke kwaad op waarde te schatten. 'Het onmogelijke na te streven is waanzin. En onmogelijk is het dat slechte mensen geen slechte dingen doen.'²⁴² Echter 'wanneer je jezelf wilt opvrolijken, denk dan aan de goede eigenschappen van de mensen uit je omgeving. Bijvoorbeeld, de energie van de een, de bescheidenheid van de ander, de vrijgevigheid van een derde en nog wat anders van weer anderen.'²⁴³

Ondanks deze verscheidenheid aan deugden en ondeugden zijn de mensen met elkaar verbonden. Een vriendschappelijke verhouding tot de medemens is vanzelfsprekend. Mensen zijn op elkaar aangewezen. 'Goed zijn', is voor de mens hetzelfde als 'smaragd zijn' voor de smaragd. Dat zijn mooie woorden. 'Geen enkele school is goedmoediger en zachtaardiger [dan de Stoa]', schrijft Marcus' grootste voorloper, de stoïcijn Seneca in zijn boek *De Clementia*. 'Geen enkele school heeft meer liefde voor de

237 Aurelius, a.w., boek 8, notitie 46.

238 Motto van Johann Strauß' operette *Die Fledermaus* uit 1874.

239 Aurelius, a.w., boek 4, notitie 10.

240 Aurelius, a.w., boek 8, notitie 5.

241 Neiman, *Moral Clarity*, a.w.

242 Aurelius, a.w., boek 5, notitie 17.

243 Aurelius, a.w., boek 6, notitie 48.

mensen, meer aandacht voor het gemeenschappelijke welzijn. Het doel dat ze ons oplegt is nuttig te zijn, anderen te helpen en zich niet alleen om zichzelf te bekommeren, maar om iedereen in het algemeen en eenieder in het bijzonder.²⁴⁴

Ta Eis Heauton

Bij woorden blijft het niet. Marcus Aurelius bestuurt het Romeinse Rijk tussen 161 en 180 en de meeste bronnen laten er weinig twijfel over bestaan dat hij de laatste is van de vijf 'goede keizers' die het Rijk sinds 96 leiden. Wanneer Marcus' zoon Commodus het in 181 van hem overneemt, zakt het imperium weg in een militaire dictatuur.

Op het moment dat Marcus het keizerrijk erft, is het relatief rustig en vreedzaam. Maar in 162, nog geen jaar na zijn kroning, gaat het mis. Overstromingen treffen Rome en verwoesten een deel van de stad waarna een hongersnood uitbreekt. Vervolgens zijn er onlusten in de Britse provincie en treft een oorlog Armenië en Mesopotamië in het oosten. Romeinse troepen herstellen de orde. Maar tijdens hun terugkeer nemen zij een besmettelijke ziekte mee, waarop in Rome een verwoestende epidemie uitbreekt.

Dan vallen vanuit het westen Germaanse stammen het rijk binnen. Zij steken de Alpen over en trekken op naar Rome. In de volgende acht jaar, zo meldt de *Marcus Antonius Philosophus*, ziet Marcus zich gedwongen om zijn troepen aan te voeren in de strijd tegen de barbaren.²⁴⁵ Dat doet hij tijdens de Markomannenoorlogen in wat vandaag Tsjechië, Slowakije en Hongarije heet. In het militaire basiskamp Carnuntum schrijft hij dan het grootste deel van zijn mooie boek *Tὰ εἰς ἑαυτόν*, *Ta Eis Heauton*.

Na de *Marcus Antonius Philosophus* is *Ta Eis Heauton* de tweede bron, waaruit we kunnen putten. Letterlijk wordt *Ta Eis Heauton* vertaald als 'Voor mijzelf' of 'De dingen die ik tot mijzelf richt'. Doorgaans worden ze gepubliceerd als de *Meditaties*, de *Overpeinzingen* of de *Persoonlijke Notities*. Hoewel ik dit boek zal lezen als een verzameling filosofische teksten, is het feitelijk een verzameling overwegingen, vaak van spirituele of persoonlijke aard, waarin de keizer probeert om de realiteit van alledag te verzoenen met zowel de denkwereld van de Stoa als met nieuwe, persoonlijke ideeën en inzichten.

De rode draad in *Ta Eis Heauton* is Marcus' morele streven om voor alle burgers van het Romeinse Rijk een fatsoenlijke staat te scheppen. Een imperium waarin, zo schrijft hij, 'allen voor de wet gelijk zijn, gebaseerd

244 Seneca, geciteerd door Pierre Hadot in *Filosofie als een manier van leven*, Amsterdam: Ambo/Anthos 2003. p. 141.

245 *Historia Augusta*, a.w., part I, p. 167.

op gelijkheid en vrijheid van meningsuiting en met een regering die vóór alles de vrijheid van de onderdanen respecteert.²⁴⁶ Deze onderdanen zijn voor Marcus álle inwoners van het Romeinse rijk en niet alleen de vrije burgers van Rome. Dat zijn ook vrouwen, slaven en kinderen. Marcus zal zich concreet, via nieuwe wetgeving, inzetten om hun lot te verbeteren.²⁴⁷

Omdat het imperium bestaat uit een kleurrijke schakering van volkeren, van Britanniae tot Aegyptus, van Galleacia tot Cappadocia, en omdat het Rijk het leeuwendeel van de op dat moment bekende wereld omvat, staat Marcus niet minder voor ogen dan de schepping van een kosmopolis. Een wereldrijk bestuurd op grond van redelijkheid en gemeenschappelijk belang. Een bestuur ook, dat zich rekenschap geeft van de moeilijkheden en problemen die opdoemen wanneer je een wereldrijk probeert te veranderen.²⁴⁸

Marcus Aurelius formuleert zijn *Ta Eis Heauton* in oorlogstijd, in de soms moerassige en dan weer bevroren streken rond de Donau, ver van de Mediterrane luxe in de Romeinse paleizen. Ik stel me voor dat hij overdag in gevecht is met invallende Markomannen. Daarna zie ik hem bij het vallen van de avond bemodderd en hongerig terugkeren naar zijn legerkamp. Het volgende beeld is dat van de keizer, omringd door de geschriften van Cicero, Seneca en Epictetus in de nachtelijke stilte van zijn tent, peinzend en schrijvend over de vraag hoe te leven.

In dit opzicht is mijn Marcus een voorloper van Machiavelli, wanneer ook deze 's avonds zijn vuile kleren uittrekt, zich hult in een gewaad en zijn studeervertrek betreedt. Ook voor Machiavelli is het denken, lezen en schrijven een terugkeer naar de mensen van weleer. 'Zij verwelkomen mij vriendelijk in hun midden (...). Vriendelijk geven zij antwoord, en dan is er vier uur lang niets dat mij hindert. Ik vergeet al mijn zorgen, vrees de armoede niet, ben niet bang voor de dood; dan gaat mijn hele wezen op in hen.'²⁴⁹ Lezend en studerend als Machiavelli, zo stel ik me ook Marcus Aurelius voor.

Virtuele filosoof

En hoe groot de verschillen tussen beide denkers uiteindelijk ook zijn, er is meer dat Marcus en Machiavelli gemeen hebben. Dat is hun geringe vertrouwen in – zo niet regelrechte afkeer van – emoties en hartstochten. Zo zal Marcus zijn persoonlijkheid doorlopend en welbewust opsplitsen

246 Aurelius, a.w., boek 1, notitie 14.

247 Pierre Grimal, *Marcus Aurelius. Een biografie*, Baarn: Ambo 1994, p. 196-223.

248 Aurelius, a.w., boek 7, notitie 5.

249 Niccolò Machiavelli, *The Discourses*, London: Penguin 2003, p. 71.

in enerzijds ‘het gevoel’ of ‘de hartstocht’ en anderzijds ‘de rede’.²⁵⁰ Al even klassiek is het belang dat hij stelt in de rede die over het gevoel en de hartstocht dient te heersen. ‘Het heersende element in je ziel, je innerlijk kompas, (...) moet een grens om zich heen trekken en de gevoelens beperken tot de delen waar ze thuis horen.’²⁵¹

De nadruk die Marcus legt op de rede, is niet beperkt tot specifieke onderdelen van de filosofie, zoals de logica. Het belang is veel breder en betreft de hele samenleving. In *Ta Eis Heauton* betoogt Marcus doorlopend dat de rede precies dát is wat alle mensen gemeenschappelijk hebben. Het is de rede die de individuele redelijkheden overkoepelt en samenbindt.

Daarmee vormt de gemeenschappelijke rede het fundament onder Marcus’ kosmopolitisme. Omdat de rede voorschrijft wat wel en wat niet mag worden gedaan, is ook de wet gemeenschappelijk. En omdat alle mensen in het rijk onder de wet vallen, zijn allen burgers van een wereldstaat.²⁵² Hier gebruikt Marcus Aurelius het beeld van het menselijk lichaam, waarvan geen enkel onderdeel in afgescheidenheid kan bestaan. ‘De redelijke wezens staan, in hun gescheiden lichamen, in dezelfde verhouding tot elkaar als binnen de eenheid van het lichaam de ledematen, want ook zij zijn geschapen voor eenzelfde gemeenschappelijke werkzaamheid.’²⁵³

De heerschappij van de rede is echter niet vanzelfsprekend. Snel, al te snel, valt de mens terug in zijn onredelijkheid, zijn gevoelens en hartstochten. Het cultiveren van de rede is daarmee een activiteit die doorlopende inspanning vereist. In zijn meditaties laat Marcus Aurelius de rede dan ook constant ‘de fundamentele waarheden opsommen, die dreigen te worden verdrongen door indrukken van het moment’.²⁵⁴ Daarmee schept Marcus een door-en-door redelijk alter ego en plaatst dit tegenover zijn menselijke zelf. Een alter ego, samengesteld uit met name stoïcijnse denkers, die hij in het eerste hoofdstuk van zijn *Persoonlijke Notities* uitgebreid bedankt.

Dit zelfgeschapen, virtuele en redelijke alter ego voedt Marcus’ innerlijke dialoog en houdt zijn emoties onder controle. ‘Heb je een redelijk verstand?’ vraagt zijn redelijke ik dan aan zijn gevoelige en hartstochtelijke wederhelft. ‘Jawel’, antwoordt hij. ‘Waarom gebruik je het dan niet? Want als dat zijn werk doet, wat wil je dan nog meer?’²⁵⁵ Alleen door de emotie doorlopend onder de hoede van de rede te stellen, kan een keizer op juiste wijze handelen.

250 Aurelius, a.w., boek 11, notitie 1; boek 8, notitie 48; boek 9, notitie 7.

251 Aurelius, a.w., boek 5, notitie 26.

252 Aurelius, a.w., boek 4, notitie 4.

253 Aurelius, a.w., boek 7, notitie 13.

254 Grimal, a.w., p. 21.

255 Aurelius, a.w., boek 4, notitie 13.

De Stoa

Met zijn alter ego schept Marcus dus een stoïcijnse filosoof voor eigen gebruik. Maar wat dachten zij dan, de stoïcijnen? Uit welke denkbeelden is Marcus' alter ego samengesteld?

Predikten de stoïcijnen bijvoorbeeld de pure concentratie op 'het zelf', zoals de econoom Adam Smith in de 18^e eeuw veronderstelde? Smith: 'Elke mens, zoals de Stoa al meenden, moet eerst en per definitie voor zich zelf zorgen. En elke mens is zonder twijfel, en in elk opzicht, meer in staat om voor zichzelf te zorgen dan iemand anders daartoe in staat zou zijn. Elk mens voelt zijn eigen plezier en eigen pijn bovendien veel beter dan het plezier of de pijn van andere mensen.'²⁵⁶

Of klopt de 19^e-eeuwse schets van de Stoa als koele verdedigers van het standpunt dat de mens een zekere 'hardheid' moet innemen tegenover de wisselvalligheden van het lot? De Stoa als 'streng, rechtschapen, beheerste en moedige mannen (...) gedreven door zuiver plichtsgevoel, in staat tot een grote mate van zelfopoffering, ietwat onverdraagzaam tegenover de zwakheden van anderen, ietwat hard en weinig meevoelend in de dagelijkse sociale omgang, maar tot heroïsche grootheid oprijzend wanneer op hun levenspad een storm losbrak, en eerder bereid van het leven afstand te doen dan datgene waar zij voor stonden te verzaken.'²⁵⁷

Of moeten we de Stoa vooral opvatten als wegbereiders van de Verlichting, zoals de Amerikaanse filosofe Martha Nussbaum hen in de late 20^e eeuw ten tonele voert? De Stoa die de mens opvat als beziel met de goddelijke vonk van de rationaliteit, zodat we god en rede samen moeten denken? De Stoa als directe voorlopers van Immanuel Kant?²⁵⁸ 'Er is één kosmos, samengesteld uit alles wat is, en één god die alles doordringt, en één materie, één wet, de rede, die alle redelijke wezens gemeen hebben, en één waarheid, als er inderdaad ook één vorm van volmaaktheid is voor alle schepsels die verwant zijn en deel hebben aan dezelfde rede.'²⁵⁹

Een formeel antwoord moet natuurlijk luiden dat er niet één stoïcijnse filosofie is, zoals er ook niet één Verlichtingsfilosofie bestaat of één vorm van postmodernisme. Het denken van de Stoa varieert niet alleen tus-

256 Jack Russell Weinstein, 'Sympathy, difference and education: social unity in the work of Adam Smith', in: *Economics and Philosophy*, Cambridge, 2006, vol. 22, p. 79-111.

257 Anthony Gottlieb, *De droom der Rede. Een geschiedenis van de filosofie van de Grieken tot de Renaissance*, Amsterdam 2000, p. 327.

258 Martha Nussbaum, *Grensgebieden van het recht. Over sociale rechtvaardigheid*, Amsterdam 2006, p. 119: 'Kants persoonsopvatting maakt deel uit van een lange traditie die rechtstreeks teruggaat tot de Griekse en Romeinse stoïcijnen, bij wie het persoonlijke gelijk wordt gesteld met het redelijke denken – wat vooral het vermogen tot een moreel oordeel omvat.' Zie ook: Martha C. Nussbaum, 'Kant and Stoic Cosmopolitanism', in: *Journal of Political Philosophy* 1997, 5/1, p. 1-25.

259 Aurelius, a.w., boek 7, notitie 11.

sen vroege, de midden- en late Stoa, bovendien hield de ene denker zich vooral bezig met logica, de ander met metafysica terwijl een derde zich richtte op de ethiek. En dan varieert het stoïcijnse denken ook nog eens van filosoof tot filosoof.

Bij Marcus Aurelius ligt het extra gecompliceerd. Hij was op de eerste plaats keizer en droeg politieke verantwoordelijkheid. Ook al richtte Marcus zijn *Ta Eis Heauton* letterlijk 'tot zichzelf', het valt te betwijfelen of hij de vrijheid voelde om ook alles op te schrijven wat hij dacht. Bovenal is het stoïcisme van Marcus 'geen sluitend systeem (...) dat op alle vragen antwoord kon geven. Marcus' stoïcijnse filosofie is een praktische manier van denken waarin hij houvast zocht en vond, die hem praktische richtlijnen gaf en tegemoet kwam aan zijn religieuze verlangens.'²⁶⁰ Filosofie, schrijft Marcus, 'bestaat erin de god in je binnenste ongeschonden en ongedeerd te bewaren, boven gevoelens van genot en pijn te staan, niets zomaar te doen, niet te liegen en te huichelen, het niet nodig te hebben dat een ander iets doet en laat.'²⁶¹

Romein en kosmopoliet

Hoe gedifferentieerd het stoïcijnse denken ook uitpakt, wat maar amper ter discussie staat is haar kosmopolitische blik. Een kosmopolitisme waarin je éérst verantwoordelijk bent voor jezelf en voor je naasten om vervolgens burger te zijn van je eigen gemeenschap, je eigen polis of je eigen rijk. En meer dan dat. 'Op grond van zijn Rede, is de mens ook een lid van de grote stad van de goden en mensen, waarvan de concrete politieke stad niet meer is dan een kopie.' Dat schrijft de invloedrijke stoïcijn Epictetus (50-130) die daarmee de verhouding definieert tussen de eigen kleine gemeenschap en de gemeenschap van alle mensen.²⁶²

Marcus Aurelius verwoordt dezelfde gedachte als volgt: 'Als Antonius beschouw ik Rome als mijn stad en vaderland; als mens de kosmos. En alleen wat nuttig is voor die werelden, is goed voor mij.'²⁶³ Dit is een sleutelzin in de *Persoonlijke Notities*. Als Antonius – eerste burger van Rome – ligt zijn eerste verantwoordelijkheid bij zijn stad en is Marcus een Romein. Als mens is Marcus verantwoordelijk voor de hele wereld en is hij kosmopoliet.

Toch zijn dit, anders dan je zou denken, voor Marcus geen gescheiden verantwoordelijkheden. Ze lopen in elkaar over en ze bevestigen elkaar.

260 Simone Mooij-Valk, *Marcus Aurelius. Persoonlijke Notities*, Amsterdam/Leuven: Ambo/Kritak 1994 (Inleiding).

261 Aurelius, a.w., boek 2, notitie 17.

262 Zie de gedegen Duitse Wikipedia over het denken van Epictetus: de.wikipedia.org/wiki/Epiktet.

263 Aurelius, a.w., boek 6, notitie 44.

Dat blijkt wanneer Marcus omschrijft wat het voor hem betekent om een ‘echte Romein’ te zijn. Een echte Romein, zo houdt hij zichzelf voor, is iemand die zijn handelingen verricht met ‘ongekunstelde waardigheid, hartelijk, onafhankelijk en rechtvaardig’. Hij verricht die handelingen met ‘volle aandacht, zonder mooidoenerij, eigenliefde of ontevredenheid met zijn deel’. Maar ook ‘zonder af te wijken van de redelijke keuze.’²⁶⁴ Elders houdt Marcus’ redelijke ik zijn emotionele en hartstochtelijke wederhelft voor dat hij volledig op eigen benen moet staan, ‘om niet op de been gehouden te worden’, om zijn lot te aanvaarden en een vrolijk gezicht te tonen.²⁶⁵ Een Romein is wie niets met tegenzin doet, die niet uit egoïsme handelt. Die zijn motieven onderzoekt, zijn gedachten niet oppoetst met mooie woorden, die geen kletsious en bemoeial is, die de ‘god die in hem woont’ de hoeder laat zijn van de echte man.²⁶⁶

In deze formuleringen valt het Romein-zijn samen met een aantal nauw omlijnde deugden en dus níet met het inwonerschap van die ene concrete stad: Rome. Voor Marcus is het Romeinendom dan ook geen op voorhand gegeven feit, maar een goed en nastrevenswaardig ideaal. Een ideaal dat door iedereen kan worden bereikt, ook door hen die niet in Rome zijn geboren en wellicht nooit in Rome zullen wonen. Een Romein is niet hij wiens wieg in Rome stond, maar hij die zich houdt aan enkele specifieke, stoïcijnse, deugden.

Een goede Romein is kortom een stoïcijn. En een stoïcijn is een wereldburger. Zo gaat het burgerschap van Rome min en of vanzelfsprekend over in het wereldburgerschap van het Rijk. Dat maakt de ‘goede’ Romein Marcus van meet af aan een kosmopoliet en het Romeinse Rijk een kosmopolis.²⁶⁷

‘Als wij mensen het denken gemeen hebben, is ook de rede, waardoor we redelijke wezens zijn, iets gemeenschappelijks. Dan is ook de rede gemeenschappelijk die voorschrijft wat wel en niet gedaan mag worden. Wanneer dat zo is, dan is ook de wet gemeenschappelijk. Dan zijn wij allen burgers. Als dat zo is, dan maken wij deel uit van een bepaalde staatsgemeenschap. Dan is de kosmos als het ware een staat, want van welke andere staatsgemeenschap kun je zeggen dat alle mensen er deel van uitmaken? En aan die gemeenschappelijke staat ontleen wij nu juist ons denken, onze redelijkheid en ons rechtsgevoel. Waaraan anders?’²⁶⁸

264 Aurelius, a.w., boek 2, notitie 5.

265 Aurelius, a.w., boek 3, notitie 5.

266 Aurelius, a.w., boek 3, notitie 5.

267 James A. Francis, *Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, University Park: Penn State Press 1995, p. 50-52.

268 Aurelius, a.w., boek 4, notitie 4.

Uitdijende verantwoordelijkheden

Vijfhonderd jaar vóór Marcus Aurelius bleek de eerste kosmopoliet, Diogenes van Sinope, zijn kosmopolitisme vooral in te zetten als een provocerende kritiek op zijn eigen polis, op Athene. De inzet van Marcus Aurelius' kosmopolitisme is fundamenteel anders. Marcus' biografen laten er geen spoor van twijfel over bestaan dat de keizer zich doorlopend inzet om de kwaliteiten van Rome, 'stad en vaderland', uit te rollen over het hele Romeinse Rijk.

Komt de stoïcijn Marcus Aurelius met zijn opvattingen over een sober leven dicht in de buurt van zijn cynische voorgangers, wanneer het de zorg voor de gemeenschap betreft, kunnen de verschillen amper groter zijn. Terwijl voor Diogenes de lokale gemeenschap, de eigen polis, dient als onuitputtelijke bron van ongenoegen, is dezelfde gemeenschap voor Marcus de plek waar alles begint, waar je eerste verantwoordelijkheden liggen. De verantwoordelijkheid voor jezelf, je familie, je grootfamilie en je stad.

En het is de redelijke filosoof in Marcus' ziel die in deze taak een leidende rol moet nemen. Die de concurrerende emotionele en hartstochtelijke elementen doorlopend met beide benen op de grond zet. Die de nuchterheid predikt en zo dwingt tot bescheidenheid.

Dat geldt in de eerste plaats voor Marcus Aurelius zelf. Wanneer de kosmopolis ergens begint, dan is het bij de persoon van de keizer. En wanneer de keizer zijn denken ergens in praktijk moet brengen, dan is het in zijn directe omgeving. Wie misstanden in Aegyptus of Cappadocia wil bestrijden, zal deze eerst thuis, aan het Romeinse hof aan de orde moeten stellen. Want het streven naar waardigheid en gelijkheid tussen mensen op wereldschaal, valt voor de stoïcijnen simpelweg niet te rijmen met huiselijke gebruiken als slavernij en de omgang met vrouwen als gebruiksartikelen. 'Wil je eraan denken dat die man die jij jouw slaaf noemt, geboren is uit hetzelfde zaad als jij. Dat hij van dezelfde hemel geniet, even hard adem haalt, hetzelfde leven leeft en dezelfde dood sterft! Jij kunt hem net zo hard als vrijgeborene beschouwen als hij jou als slaaf', stelt de Romeinse stoïcijn Seneca.²⁶⁹

Hoewel Marcus Aurelius lang zover niet gaat om de slavernij in het Romeinse Rijk af te schaffen, is hij wel overtuigd voorstander van de emancipatie van slaven. Wanneer Marcus een beslissing kan nemen in het voordeel van een slaaf en hem de vrijheid kan schenken, dan neemt hij die beslissing ook.²⁷⁰ Om te voorkomen dat de slavernij zich verder

269 Seneca, *Ad Lucilium epistularum moralium libri XX*, boek 5, brief 47.10; zie: benbijnsdorp.info/SenEp047.html (geraadpleegd 10 maart 2009).

270 Grimal, a.w., p. 210.

uitbreidt en dat vrije burgers, voornamelijk vrouwen, tot slavernij worden gedwongen, introduceert Marcus in het hele Rijk de burgerlijke stand. Elk kind van vrijgeboren ouders wordt meteen als vrij geboren geregistreerd waardoor hij nooit meer kan terugvallen in de slavernij.²⁷¹

Dit stoïcijnse model van uitdijende verantwoordelijkheden inclusief de juridische verankering daarvan maakt Marcus' kosmopolitisme tot veel meer dan een moreel programma. Hoewel het denken van de Stoa wortelt in een morele verhouding van de een ten opzichte van de ander, krijgt het al snel juridische contouren. Een individu met zijn beperkte mogelijkheden kan immers nooit alle mensen in de kosmopolis met hetzelfde respect en fatsoen tegemoet treden. Deze concrete verantwoordelijkheid kan hij alleen op zich nemen in de kleine, beperkte kring van zijn gezin, familie, vrienden en buurt. De rest, de duizenden medeburgers in zijn stad, de miljoenen medemensen in het Rijk, is nu eenmaal te omvangrijk om onmiddellijk voor te zorgen.

Daarom, zo betogen de oude en nieuwe Stoïcijnen, loopt concreet moreel handelen, hoe belangrijk ook op kleine schaal, al snel tegen haar eigen grenzen aan. De volgende stap is een brede juridische bescherming in het hele Romeinse Rijk. En omdat zijn engagement niet beperkt kan blijven tot de burgers van de eigen polis, is de stoïcijnse kosmopoliet verplicht om tegenover zijn concrete polis zelfs enige afstand in acht te nemen.²⁷² Dat doet hij – nogmaals – niet omdat de concrete polis hem niet aan het hart zou gaan. Dat doet hij omdat zijn engagement nu eenmaal ten goede moet komen aan alle mensen.

Ook al ligt je eerste verantwoordelijkheid in de zorg voor jezelf en je naaste, en je laatste verantwoordelijkheid bij de kosmopolis, toch belichaamt de kosmopolis in moreel opzicht een 'hoger principe' dan de concrete polis. Want de kosmopolis sluit alle mensen in, terwijl de concrete polis de meerderheid van alle mensen uitsluit.

Recht en Rede

De belangrijkste verworvenheid van het stoïcijnse kosmopolitisme ligt niet op het specifieke terrein van de politiek of de politieke filosofie. Evenals Diogenes articuleert Marcus vooral een belangrijke notie rondom het 'goede leven' op afstand van de gangbare tradities en conventies. Het is de verworvenheid van het klassieke kosmopolitisme dat onrecht en lijden niet langer te rechtvaardigen zijn met een beroep op de conventies van de eigen polis, het eigen land of de eigen cultuur. Net als de cynici

²⁷¹ Grimal, a.w., p. 205.

²⁷² Aurelius, a.w., boek 6, notitie 36.

dagen ook de stoïcijnen de gevestigde tradities uit en maken zich op de eerste plaats zelf verantwoordelijk voor de hervorming van deze tradities.

Niet alleen Diogenes verplichtte zich persoonlijk aan een moreel bestaan, ook keizer Marcus Aurelius stelt hoge morele eisen aan zichzelf. 'Kijk uit dat je niet verkeizert en verpurpert. Want dat gebeurt. Zorg dus dat je eerlijk blijft, goed, onbedorven, godvrezend, welwillend, hartelijk, doortastend bij het doen van je plicht. Doe je uiterste best om zo te blijven als je filosofie je heeft willen maken.'²⁷³ En: 'Eerlijkheid en bescheidenheid, daar gaat het om in de filosofie. Verleid me niet tot dikdoenerij.'²⁷⁴

Dat zijn mooie, hartverwarmende woorden uit *Ta Eis Heauton*. En het is natuurlijk de vraag of Marcus deze woorden ook in praktijk brengt. Maar weinigen blijken daaraan te twijfelen, want in de geschiedenisboeken ligt de nadruk op de humane hervormingen die Marcus tijdens zijn twintig jaar durende regeerperiode doorvoert. Niet alleen bevordert hij de emancipatie van slaven, Marcus hervormt ook de jeugdzorg, dringt de gladiatorengevechten terug, schenkt vrouwen meer rechten en stimuleert het theater. Onmiskenbaar doet Marcus Aurelius een belangrijke poging om de belangen van de concrete polis te verenigen met die van de mensheid in het algemeen.²⁷⁵

Meest concreet maakt Marcus werk van zijn kosmopolitische filosofie door een constante herziening van het recht.²⁷⁶ Want niets drukt voor Marcus de behoeftes van de gemeenschap immers zo helder uit dan de wet. In het redelijke denken van de Stoa is 'alles met elkaar vervlochten' en in die vervlechting vormt de wet een culminatiepunt. De kosmopolis wordt samengehouden door een 'heilige band'. 'De dingen zijn in één orde bijeengebracht en vormen met elkaar een kosmos. Want er is één kosmos, samengesteld uit alles wat is, en één God die alles doordringt. Er is één materie, één wet, de rede die alle redelijke wezens gemeen hebben, en één waarheid, als er inderdaad ook één vorm van volmaaktheid is voor alle schepsels die verwant zijn en deelhebben aan dezelfde rede.'²⁷⁷

Wanneer dat zo is, wanneer de kosmopolis door de heilige band wordt samengehouden en wanneer deze heilige band inderdaad samenvalt met het recht, dan is 'het doel van redelijke wezens zich te voegen naar de orde

273 Aurelius, a.w., boek 6, notitie 30.

274 Aurelius, a.w., boek 9, notitie 29.

275 'In this way, these hellenistic philosophers challenge us to show that we have special obligations to compatriots instead of lazily deciding that life as usual is good life after all.' Zie: Eric Brown, 'Hellenistic Cosmopolitanism', in: M.L. Gill & Pellegrin, P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford: Blackwell 2006, p. 557.

276 Sanderson Beck, 'Roman Empire 30 BC – 610', in: *Ethics of Civilization* (vol. 5), Santa Barbara: World Peace Communications 2004, p. 380.

277 Aurelius, a.w., boek 7, notitie 9.

en de wet van de meest eerbiedwaardige staat en rechtsorde die er is.²⁷⁸ Dan is de wet is de belangrijkste uitdrukking van de ‘redelijke gemeenschap’ en daarmee van het kosmopolitische bestuur van het imperium.

Wie zich aan de wet onttrekt, onttrekt zich ook aan de gemeenschap in het algemeen. En meer dan dat. Hij onttrekt zich aan de rede en daarmee aan God. Hier krijgen de doorgaans milde woorden van Marcus Aurelius een harde toon. ‘De slaaf die zijn meester ontvlicht, is een wegloper. Onze meester is de wet en wie in strijd met de wet handelt, is dus een wegloper.’²⁷⁹ En over dergelijke weglopers moet onbarmhartig worden geoordeeld. Ze zijn ‘vervreemd van de Universele Natuur waarin ieders individuele natuur is opgenomen.’ Ze doen zichzelf en de andere mens onrecht aan, ze laten zich ‘overmeesteren door pijn of genot,’ ze ‘huichelen en spreken onoprecht.’ Het zijn ‘vreemde elementen’ en ‘zieke plekken in de kosmos.’²⁸⁰

Dit zijn termen die niet zonder consequentie kunnen blijven.

Kosmopolitisch dedain

Een van de meest invloedrijke denkers over de rol die de Stoa vandaag nog in ons denken speelt, en dan met name over de rol van Marcus Aurelius, is Martha Nussbaum. Deze Amerikaanse classica noemt haar eigen opvattingen expliciet neo-stoïcijns en keert in haar werk dan ook vaak naar de Stoa terug. Dat doet ze zowel in haar bekende werken over emoties²⁸¹ als in haar publicaties over recht en politiek.²⁸²

Een van de grootste verworvenheden van de Griekse en Romeinse stoïcijnen, zo meent Nussbaum, is hun ethiek, gebaseerd op menselijke waardigheid. Mensen, alle mensen, dragen de goddelijke vonk van de rede en zijn omwille van hun redelijkheid bekleed met waardigheid. Omwille van die waardigheid dienen we mensen met respect tegemoet te treden, en dat respect moet worden verankerd in het recht.

Volgens Nussbaum hebben de stoïcijnen dit besef van menselijke waardigheid vóór op andere antieke denkers. Bij iemand als Aristoteles, zo schrijft Nussbaum, ontbreekt het besef van menselijke waardigheid volledig, ‘laat staan de gedachte dat de waarde en waardigheid van alle

278 Aurelius, a.w., boek 2, notitie 16.

279 Aurelius, a.w., boek 10, notitie 25.

280 Aurelius, a.w., boek 2, notitie 16.

281 Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge: Cambridge University Press 1986. En Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press 2001.

282 Martha C. Nussbaum, *For love of country: debating the limits of patriotism*, New York: Beacon Press 1996. En Martha C. Nussbaum, *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press 2006.

mensen gelijk is.²⁸³ Tegen denkers als Aristoteles leveren de stoïcijnen de stelling dat ‘we allemaal in de eerste en belangrijkste plaats *kosmopolitai* zijn, burgers van de hele wereld der mensheid. En dat dit gemeenschappelijke morele burgerschap op zijn minst een paar gevolgen heeft voor onze morele plicht.²⁸⁴

Nussbaum noemt zichzelf neo-stoïcijns, al betekent dat niet dat ze op alle fronten met de Stoa in zee gaat. Een van haar belangrijkste kritiekpunten is dat de stoïcijnen, in tegenspraak met hun eigen hang naar egalitarisme en gemeenschappelijkheid, nogal eens op gewone mensen neerkijken. Want dat zijn voornamelijk mensen die zich wél laten leiden door hun gevoelens en hun hartstochten. Mensen bijvoorbeeld, die genieten van wijn en seks, die dol zijn op hun kinderen, die dood en lijden vrezen of die rouwen om een overleden vriend. Wanneer Marcus Aurelius schrijft dat ‘Falernische wijn niets anders is dan een beetje druivensap’, dat vrijen niet meer is ‘dan het wrijven tegen een stukje ingewand en uitscheiding van wat slijm in een soort kramp’, en dat elk schepsel uit niet méér bestaat dan ‘water, stof, botten en stank’,²⁸⁵ dan spreekt hij ongetwijfeld de waarheid, maar bespot hij ook de angsten en de vreugden van gewone mensen in hun dagelijkse leven.

Ndirande. Barmhartigheid zonder mededogen

Wat heeft het stoïcijns kosmopolitisme nu Grace Phiri te bieden?

Een eerste kanttekening zal Grace niet vrolijk stemmen. Net als alle andere stoïcijnen staat Marcus uiterst sceptisch tegenover emoties. En dat geldt ook voor emoties als mededogen en medelijden die door Grace Phiri op Ndirande market werden gewekt, smekend om hulp voor haar bevallende dochter in het vuile zand.

In het nemen van beslissingen laat Marcus de rede prevaleren boven de emoties, wanneer hij zich al niet fel tegen het toelaten van emoties afzet. Volgens de Stoa is de rede daar veel beter toe in staat. ‘Het is immers kenmerkend voor redelijke en intellectuele activiteit dat zij (...) zich nooit laat overheersen door zintuiglijke of driftmatige roerselen’, schrijft Marcus. ‘Dieren kennen deze immers ook...’²⁸⁶ Daarom pleit hij liever voor ‘het uitwissen van indrukken, het tegenhouden van impulsen, het doven van

283 Martha Nussbaum, *De breekbaarheid van het goede. Geluk en ethiek in de Griekse filosofie en literatuur*, Amsterdam: Ambo 2006, xx.

284 Nussbaum, a.w., p. 25.

285 Aurelius, a.w., boek 9, notitie 36.

286 Aurelius, a.w., boek 7, notitie 55.

de begeerte, en het onafhankelijk houden van het innerlijk kompas.²⁸⁷

Niet alleen het wraken van vreugdevolle momenten, zoals het drinken van wijn en hebben van seks, maar ook het desavoueren van lijden en verdriet is inherent aan het stoïcijnse denken. Een psycholoog zou het als een vorm van onvermogen zien om je werkelijk in het leven van anderen te verplaatsen. Het hele stoïcijnse denken, schrijft ook Nussbaum, lijkt wel een sublimatie van dit onvermogen, van dit fundamentele onbegrip voor mensen die feesten, genieten, treuren, huilen en vrezten.

Hoe neo-stoïcijns Nussbaum zelf ook wil zijn, om hun gebrek aan mededogen betitelt ze de klassieke stoïcijnen zelfs als 'pathologische narcisten, met hun onvermogen tot verdriet, hun snakken naar macht en hun onwil om te accepteren dat andere mensen eisen stellen die hun gelijkmoedigheid aantasten.'²⁸⁸

Eenmaal getroffen door het noodlot, doe je er goed aan je daarbij neer te leggen. Waar je zelf toch niet over kunt beschikken, dient je koud te laten.²⁸⁹ Wie het onveranderlijke toch wil veranderen, handelt als Don Quichot strijdend tegen windmolens. Om dit stoïcijnse gebrek aan dagelijks mededogen, dit doelbewuste vermijden van direct medeleven met de gevoelens van gewone mensen zou Marcus de onmiddellijke nood van Grace waarschijnlijk hebben genegeerd.²⁹⁰

Een tweede kanttekening zal Grace er niet vrolijker op maken. Stoïcijnen als Marcus wensen mensen alleen te beoordelen op hun bezit van de rede en op hun wil om die rede ook fatsoenlijk in te zetten. Wanneer de rede-lozen, en zij die van de rede geen gebruik willen maken, in de problemen komen, dan is dat al snel hun eigen schuld en hebben zij de gevolgen zelf te dragen. En, wie weet, geldt dat ook voor een moeder in Ndirande die geen gebruik maakt van haar verstand om de bevalling van haar dochter op voorhand in fatsoenlijke banen te leiden. In haar hulpbehoevendheid laat Grace zich kennen als iemand geen onderscheid kan maken. Als iemand die de rede mist of hem niet wil inzetten. Ook om deze reden acht ik de kans groot dat Marcus Grace Phiri had laten zitten waar ze zat. 'Wanneer idioten krijgen wat ze verdienen, dan is er geen enkele reden tot medelijden', vat een hedendaags commentator het stoïcijnse denken samen.²⁹¹ Stoïcijnen kunnen, gemeten naar moderne maatstaven, hard en ongevoelig uit de hoek komen. Dat doen ze niet ondanks hun filosofische

287 Aurelius, a.w., boek 9, notitie 7.

288 Martha Nussbaum, *Oplevingen van het denken*, Amsterdam: Ambo 2008, p. 319.

289 Aurelius, a.w., boek 7, notitie 20.

290 Martha Nussbaum, *Oplevingen van het denken*, a.w., p. 311-316.

291 Francis, a.w., p. 44.

standpunten, maar juist omdat ze die standpunten hanteren. Omdat ze geloven in een gemeenschappelijke mensheid, in de kracht van de rede en in het leiderschap van de natuur.

Redelijke mensen, en hier argumenteren stoïcijnen als Marcus wel heel koudbloedig, hebben hun lot te accepteren. De redelijke mens immers, kan 'niets overkomen wat niet het lot van een mens is. Ook een rund, een wijnstok of een steen kan niets overkomen wat niet bij hun natuur past. Als nu aan elk overkomt wat gewoon is en in zijn natuur ligt, waarom zou je dan klagen? De Natuur waar alles deel van is, heeft je immers niets ondraaglijks te klagen gegeven.'²⁹²

Marcus Aurelius, kortom, zal zich op Ndirande market waarschijnlijk niet laten overweldigen door mededogen. Hij loopt dan ook door. Maar wat zal hij vervolgens doen? Hoe pakt zijn barmhartigheid in juridische en politieke zin uit? Hoe zal hij wél steun voor Grace Phiri en de overige 250 duizend bewoners van Ndirande organiseren? Wellicht zal Marcus zich meer dan voorheen inspannen om wetgeving te maken die ook aan de bewoners van Ndirande ten goede komt. Wie weet doet hij na zijn ontmoeting met Grace voorstellen om een particuliere ambulancedienst in Malawi mogelijk te maken. Wellicht versoepelt hij voorschriften die hulporganisaties kansen bieden om meer gezondheidsposten in Malawi te vestigen.

Desondanks zal Grace ook *mijn derde kanttekening* tegenvallen. Niet alleen weigert Marcus op Ndirande market zijn beurs te trekken, waarschijnlijk zal hij dat ook niet doen als regeringsleider. Wanneer de Stoa al hulp en bijstand verlenen, dan moeten we deze vooral niet in materiële zin begrijpen. Stoïcijnen zijn niet bijzonder geneigd om mensen die arm, ziek of anderszins kwetsbaar zijn, met voedsel, medicijnen of politiediensten bij te staan. In zijn *Ta Eis Heauton* rept Marcus Aurelius althans met geen woord over dergelijke verplichtingen. Marcus' politieke inspanningen om een goede kosmopolis te scheppen, hebben via het recht weliswaar indirect materiële gevolgen voor de burgers van het Rijk, maar zijn nooit direct gericht op de bestrijding van hun armoede, ziekte of onveiligheid.

Dat de stoïcijnen niet aan materiële bijstand doen, ligt overigens niet aan hun gebrek aan barmhartigheid, ook al is dit een barmhartigheid zonder mededogen. Het komt simpelweg niet in hen op om materiële hulp te verlenen. Net als de eerdere cynici huldigen de stoïcijnen immers het standpunt dat geld en bezittingen geen enkele intrinsieke waarde hebben. En wanneer bezit geen waarde heeft, waarom zou je in geval van nood

292 Marcus Aurelius, *Persoonlijke Notities*, boek 8, notitie 46.

dan meteen aan geld en goederen denken?²⁹³

Het gaat de stoïcijnen niet om de gevulde maag van de mens, maar om diens waardigheid. Een waardigheid die voortvloeit uit het vermogen van de mens tot redelijk denken en handelen. Voor de Stoa blijft de waardigheid, net als voor Diogenes van Sinope, ook overeind in tijden van menselijke ellende. Wanneer de waardigheid op dergelijke momenten al niet toeneemt. Armoede, zoals de stoïcijnen voor ogen staat, is nobele armoede. Het is armoede die niet uitloopt op een verzoek om hulp. Nobele armoede is de ton van Diogenes van Sinope en het harde bed van de jonge Marcus Aurelius, het is de ascetische armoede van christelijke minderordes als de Kapucijnen en Franciscanen, en is de 'eerlijke armoede' van Lev Tolstoj.

Maar ascetische, eerlijke of nobele armoede zijn niet de onvrijwillige armoede van Grace Phiri in Ndirande. Ook al ziet Marcus Aurelius het nog zo graag, vaak zal het voor Grace Phiri simpelweg onmogelijk zijn om haar 'lot te aanvaarden en een vrolijk gezicht te tonen'.²⁹⁴ Haar armoede en onveiligheid is mensonwaardig in zichzelf.

Ook een *vierde kanttekening* brengt Grace niet veel verder en wel omdat de Stoa weinig vertrouwen heeft in de maakbaarheid van de samenleving. Marcus Aurelius' denken heeft geen krachtige politieke oriëntatie. Zo is waardigheid volgens de Stoa vooral verbonden met respect, met zelf-respect. Met het respect dat je je zelf schenkt en dat je niet ontleent aan anderen, laat staan aan 'de samenleving'. 'Zelfrespect heeft volgens de Stoïcijnen geen enkel verband met de handelingen of de nalatigheid van anderen, of je nu een slaaf bent als Epictetus of een keizer als Marcus Aurelius'.²⁹⁵ Daarom is ook de samenleving voor de stoïcijnen maar amper in staat iemands waardigheid aan te tasten, en is de samenleving ook maar amper in staat om iemands waardigheid te herstellen.

Niet alleen kan de samenleving volgens de stoïcijnen niet vernederen, voor de Stoa kan de samenleving ook niet verheffen. Ze kan het zelfrespect van de mens niet aantasten, ze kan het ook maar in beperkte mate vormgeven of dichterbij brengen. Sociale instituties, van ziekenhuizen tot voedselbanken, in een stoïcijns politiek programma genieten ze weinig prioriteit.

293 Dat neemt overigens niet weg dat de stoïcijnen om precies dezelfde reden geen enkele moeite hebben met het weggeven van hun eigen bezit. Wanneer ze al bezittingen hebben, en wanneer ze al op het idee komen om concrete, materiële hulp te bieden, dan doen ze dat ongetwijfeld niet omdat ze vinden dat het hier om iets belangrijks gaat. Dan doen ze het omdat het om iets gaat dat feitelijk van geen enkel belang is.

294 Aurelius, a.w., boek 3, notitie 5.

295 Avishai Margalit, *De fatsoenlijke samenleving*, Amsterdam: Van Gennip 2001, p. 20.

Het anti-materialistische concept van de intrinsieke waardigheid heeft dan ook een duidelijke politieke consequentie. Keerde het cynisme zich tégen de politiek, de Stoa, althans Marcus' stoïcijnse filosofie in *Ta Eis Heauton*, houdt de politiek op afstand. Met name wie politiek wenst te definiëren in materiële termen, als een verdelingsvraagstuk,²⁹⁶ valt het op hoe a-politiek een keizer als Marcus feitelijk is. Ondanks zijn (juridische) inzet om het leven van zijn onderdanen te verbeteren, profileert Marcus Aurelius zich eerder als een contemplatieve filosoof dan als een doortastend bestuurder. In *Ta Eis Heauton* verschijnt hij als een verinnerlijkt mens, als een man die maar amper bezig is met de concrete vragen van concrete mensen in een concrete tijd.²⁹⁷

De vraag is dan ook gerechtvaardigd in hoeverre Marcus, en met hem de meeste andere stoïcijnen, bereid waren om hun macht, dat wil zeggen, het instrument van de politiek, volledig in te zetten om de samenleving diepgaand te veranderen. Om met kracht de armoede en onveiligheid te bestrijden van de Grace Phiri's van hun tijd. Om het Romeinse Rijk in te richten als een *decent society*.²⁹⁸ Marcus was de enige die een poging had kunnen wagen om de slavernij in het Rijk af te schaffen. Hij deed het niet.

Christenvervolgingen

Niet alleen zijn er kritische vragen te stellen bij de rol van de barmhartigheid en de sociale instituties in het kosmopolitische denken van Marcus Aurelius. Er wacht ons nog een brisante kwestie. Een kwestie die het blazoen van de humane filosoof-koning met bloed heeft besmeurd: en dat is de slachting in 177 onder de christenen van Lyon. Meer nog dan het ontbreken van mededogen of de inertie om op politiek niveau te werken aan sociale rechtvaardigheid, zet deze kwestie Marcus' kosmopolitisme op losse schroeven.

De marteldood van naar schatting 48 christenen in het *Amphithéâtre des Trois Gaules*, waren de meest wrede sinds de christenvervolgingen onder Nero in het jaar 64. En ze kwamen niet onverwacht. Want Marcus Aurelius tolereerde de christenen, zoals zijn voorganger Trajanus (98-117) dat ook al deed. Deze door Trajanus beleden tolerantie was vastgelegd in de wet dat christenen hun geloof alléén binnenshuis dienden te belijden en niet in de publieke ruimte. Dáár gold de aanbidding van de Romeinse goden en daaraan dienden ook de christenen deel te nemen. Dat zij binnenshuis hun eigen god aanbaden, was verder hun zaak. Onder

296 Als het 'streven naar een rechtvaardige verdeling van kennis, macht en inkomen', zoals de Nederlandse oud-premier Joop den Uyl het doel van de politiek omschreef.

297 Grimal, a.w., p. 23.

298 Avishai Margalit, *ibid.*

Trajanus en later, onder Marcus, mochten christenen niet actief worden opgespoord. Verboden was het christelijke geloof dus allerm minst. Slechts een mogelijke consequentie van hun geloof werd niet getolereerd: de ostentatieve weigering van christenen om tijdens openbare bijeenkomsten deel te nemen aan de Romeinse ritus.

Deze officiële tolerantie beschermde de christenen overigens niet tegen de toorn van hun niet-christelijke burens. Deze zetten hun afkeer van de 'ongelovigen' met enige regelmaat om in concrete daden. Tijdens de regeerperiode van Marcus gebeurde dat in 167, toen de christelijke apologete Justinus Martyr met enkele medestanders in Rome ter dood werd gebracht. En het gebeurde in datzelfde jaar in Klein-Azië, het huidige Turkije, waar christenen werden geëxecuteerd omdat ze weigerden deel te nemen aan offerandes waarmee een pestepidemie werd bestreden.

Naar alle waarschijnlijkheid weerhield de officiële tolerantie ook Marcus niet van antichristelijke gevoelens. In *Ta Eis Heauton* noemt hij de christenen maar één keer bij naam wanneer hij hen verwijt dat zij zich uit koppigheid en op theatrale wijze laten martelen en doden.²⁹⁹

Wanneer de inwoners van Lugdunum in 177 de christenen in hun woonplaats aanvallen en opbrengen, luidt de beschuldiging dan ook dat deze zich niet aan Trajanus' voorschriften houden. Over Marcus' concrete betrokkenheid bij de executie van deze christenen heerst onenigheid. Eusebius schrijft dat de gouverneur van Lugdunum zijn gevangenen veroordeelt tot ἀποτυμπανισθῆναι tot 'dood door doodslaan', nadat hij Marcus Aurelius heeft geraadpleegd.³⁰⁰ Marcus gebod, kortom persoonlijk de moord op deze christenen. Andere historici menen dat de christenvervolgingen van Lyon nooit door Marcus zijn gewild. Zij stellen dat de wreedheden een onvoorzien gevolg waren van een al te rauw geformuleerd edict waar Marcus niet onderuit kon.³⁰¹

Marcus-biograaf Pierre Grimal schrijft dat Marcus Aurelius wel degelijk 'uit eigen beweging christenen liet executeren (...) al moet men Marcus na geven dat hij geen initiatieven schijnt te hebben ontplooid om christenen te laten opsporen en uitroeien'.³⁰² Marcus, zo stelt Grimal, voerde de wet uit. Een wet die hij weliswaar niet zelf had opgesteld, maar waar hij wel degelijk achter stond. Als verzachtende maatregel voert ook Grimal aan, dat Marcus de beslissingen wilde respecteren 'van wettelijk aangestelde

299 Aurelius, a.w., boek 11, notitie 3.

300 Eusebius, a.w., boek V, deel 1, vers 47.

301 Paul Keresztes, 'War Marc Aurel ein Christenverfolger?', in: Richard Klein (red.): *Marc Aurel*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979, p. 299. En: Christel Butterweck, 'Martyriumssucht' in der alten Kirche?', in: *Beiträge zur historischen Theologie*, 87, Tübingen 1995, p. 95.

302 Grimal, a.w., p. 295.

magistraten (...) ook al gingen die soms tegen zijn gevoel in.³⁰³ *Lex dura, sed lex*. De wet is hard, maar zo is de wet nu eenmaal.

Het is de vraag of we met deze verklaring tevreden moeten zijn. Ik ben het niet zonder meer. Niet alleen op grond van *Ta Eis Heauton* maar ook op grond van bijvoorbeeld Grimal's biografie valt aannemelijk te maken dat Marcus goede redenen had om de christenen te laten doden.

Redenen die tot een *vijfde en laatste kanttekening* leiden bij Marcus' kosmopolitisme.

Paradox van de stoïcijnse rede

Want in hetzelfde fragment uit de *Persoonlijke Notities* waarin Marcus zich profileert als kosmopoliet, noteert hij ook een gedachte waaruit ik opmaak dat zijn verhouding tot de christenen bijzonder verbitterd is. Dan schrijft hij over de 'onvoorstelbaarheid' van de (christelijke) idee dat de (Romeinse) goden de werkelijkheid niet sturen. En over de 'onvoorstelbaarheid' om, zoals sommigen doen, niet in deze goden te geloven. Het is de onvoorstelbaarheid dat sommigen het bestaan van de goden zelfs ostentatief ontkennen door niet deel te nemen aan de rituele bijeenkomsten in de publieke sfeer.

Marcus: 'Het is heiligschennend niet te geloven dat ze [de goden, RB] plannen maken.' 'Laten we anders maar meer offeren, bidden, eden afleggen en de andere dingen doen, die we bij al die gelegenheden doen, omdat we geloven dat de goden bij ons en met ons zijn.'³⁰⁴ Hoe sterk Marcus ook vertrouwt op de rede, hoezeer hij de rede ook de leidraad wil laten zijn in de kosmopolis die het Romeinse Rijk als vanzelfsprekend is, uiteindelijk is zijn kosmopolitisme religieus gefundeerd. Voor de Stoa zijn mensen redelijke wezens omdat ze deel uitmaken van een redelijke wereld, een wereld die op haar beurt deel uitmaakt van de kosmos die door god is bezield.³⁰⁵

Niet alleen wordt de mens door de goden aangestuurd, in iedere individuele mens is de wereld en daarmee de goddelijke kosmos volledig aanwezig. Zette Diogenes nog in op de autarkische mens, voor Marcus Aurelius is dit idee onbespreekbaar. Het menselijke denken en handelen wordt via de rede, die als een goddelijke vonk in hem woont, door de goden bepaald en gestuurd. De goden zijn doorlopend aanwezig, zowel in elk individu, als in de kosmos als geheel.

'Leef met de goden,' schrijft Marcus. 'Met de goden leeft degene die hen

303 Grimal, a.w., p. 297.

304 Aurelius, a.w., boek 6, notitie 44.

305 Henry Dyson, 'What kind of cosmopolitans were the stoics? The Cosmic City in the early Stoa', in: *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*, vol. 25, number 2, 2008, p. 181-207.

te allen tijde een ziel toont die tevreden is met haar deel en alles doet wat de wil is van de god.' Een wil 'die Zeus aan ieder heeft gegeven om hem te behoeden en te leiden. Een afsplitsing van zijn eigen wezen. Die god is ieders redelijke geest.'³⁰⁶ Niet alleen de idee dat de redelijke mens toekan zonder metafysische rugdekking, zoals later wordt geopperd door Immanuel Kant, is Marcus Aurelius een gruwel. Dat geldt ook voor de klassieke joods-christelijke idee dat het goddelijke niet de hele kosmos doortrekt. Dat God zich alléén via een boek – de Bijbel – of een mens – Jezus – heeft geopenbaard en zich niet, bijvoorbeeld, in de natuur rondom of de sterren aan het firmament bevindt. Dat schepper en schepsel dus fundamenteel van elkaar zijn gescheiden. Dat zij zich net zo tot elkaar verhouden als een kunstenaar tot zijn kunstwerk of een schrijver tot zijn tekst.

De religieuze stemming van Marcus' kosmopolitisme leidt onverbid- delijk tot een holistische opvatting over de samenleving. Voor Marcus is de kosmos een levend wezen dat alles opneemt in één bewustzijn. De kosmos brengt alles tot stand. Alles is medeoorzaak van alles dat geschiedt. Alles is in alles met elkaar verstrengeld en verweven.³⁰⁷ De kosmos is, kortom, een machtig lichaam, waarin de redelijke wezens 'in dezelfde verhouding tot elkaar staan als binnen de eenheid van het lichaam de ledematen, want ook zij zijn geschapen voor eenzelfde gemeenschap- pelijke werkzaamheid.'³⁰⁸

'Een tak die van de tak ernaast wordt afgehakt, is natuurlijk ook afgehakt van de hele boom. Zo is nu ook een mens die zich van één ander mens heeft afgescheiden, losgeraakt van de hele gemeenschap. Nu wordt die tak afgehakt door iemand anders, maar een mens scheidt zichzelf af van zijn naaste als hij hem haat en zich van hem afkeert; hij beseft echter niet dat hij zich tegelijkertijd van de hele maatschappij heeft afgesneden.'³⁰⁹ 'Wanneer een dergelijke scheiding meermalen plaatsvindt, worden voor het deel dat zich afscheidt, hereniging en herstel een moeilijke zaak. Kortom, de tak die van meet af aan meegroeit is en, meeademend, op zijn plaats is gebleven, is anders dan de tak die eerst afgehakt en vervolgens geënt is, wat de boomkwekers ook mogen beweren. Wel groeien aan dezelfde stam, maar niet hetzelfde denken.'³¹⁰

Plots bezit dit stoïcijnse en kosmopolitische concept van de 'gemeen- schap van de rede' toch nog een belangrijke politieke consequentie. Hoe tolerant de kosmopolis onder Marcus ook wil zijn, wie zich tot deze

306 Aurelius, a.w., boek 5, notitie 27.

307 Aurelius, a.w., boek 4, notitie 40.

308 Aurelius, a.w., boek 7, notitie 13.

309 Aurelius, a.w., boek 11, notitie 7.

310 Aurelius, a.w., boek 11, notitie 7.

gemeenschap rekent, gehoorzaamt per definitie ook de goden en onderwerpt zich aan de wet. Wie dat niet doet, schrijft Marcus, zijn criminelen, vagebonden en atheïsten. Na een enkele misstap krijgen zij weliswaar een tweede kans. Maar na herhaalde overtreding hebben zij zichzelf, en naar het zich laat aanzien voorgoed, van de samenleving losgesneden.

Vanzelfsprekend dragen ook deze criminelen, vagebonden en atheïsten – met inbegrip van de christenen – de goddelijke vonk van de rede in hun ziel. Omdat zij echter de verwevenheid van hun redelijkheid met de goddelijke kosmos niet erkennen, ontpoppen zij zich bewust als heiligschenners en verraders.³¹¹ Als heiligschenners omdat zij de Romeinse godenwereld niet wensen te erkennen. En als verraders omdat zij zich lossnijden van de Romeinse gemeenschap die nu eenmaal wordt gevormd door burgers én goden. Daarom zijn de christenen verraders van zowel de stoïcijnse filosofie als van de Romeinse kosmopolis die voor een belangrijk deel op dit stoïcijnse denken is gebouwd. ‘Hun redelijkheid als richtsnoer, bij wat hun voorkomt als passend handelen, gebruiken ook degenen die niet aan de goden geloven, hun vaderland verraden en achter gesloten deuren ik weet niet wat uithalen.’³¹²

En deze heiligschennis, dit verraad, is voor Marcus Aurelius onacceptabel. Hier stelt de spreekwoordelijke stoïcijnse lankmoedigheid haar grenzen. Hier openbaart zich een gewelddadig absolutisme. Het kosmopolitisme van de Stoa, hoe liberaal en tolerant het doorgaans ook is, verlangt volledige instemming met haar theologische onderbouwing. De veroordelende termen die Marcus gebruikt voor hen die zich aan de kosmopolis onttrekken, krijgen hier hun volle betekenis. De daden van de christenen zijn ‘onvoorstelbaar’ en ‘heiligschennend.’³¹³ Wie zich niet aan het kosmopolitische denken onderwerpt, ‘vervreemdt zich van de Universele Natuur, waarin ieders individuele natuur is opgenomen’. Hij is ‘een vreemd element’ een ‘zieke plek in de kosmos.’³¹⁴ ‘Wie zich onttrekt aan de redelijke wet van het wereldburgerschap’ is een ‘vreemdeling’ een ‘voortvluchtige’ en een ‘bedelaar.’³¹⁵ Hier verschaft de keizer, zo vermoed ik, zichzelf meer dan voldoende argumenten om de uitschakeling te rechtvaardigen van elk individu of elke groep die zich als dissident gedraagt.

311 ‘Hoe nobel is de ziel die, wanneer het zover is dat zij van het lichaam losgemaakt moet worden, bereid is om hetzij uitgedoofd of verstrooid te worden, hetzij te blijven voortbestaan! Die bereidheid moet echter het resultaat zijn van een specifieke beslissingen, niet van pure koppigheid, zoals bij de christenen, maar weloverwogen en waardig, zodat het ook voor anderen overtuigend is, zonder theatraal vertoon.’ In: Aurelius, a.w., boek 11, notitie 3.

312 Aurelius, a.w., boek 3, notitie 16.

313 Aurelius, a.w., boek 6, notitie 44.

314 Aurelius, a.w., boek 2, notitie 16.

315 Aurelius, a.w., boek 4, notitie 29.

Van een ieder die de vrijheid opeist om zelfstandig te denken en spreken – *παρρησία*, Parrhesia – waar Diogenes nog zo hartstochtelijk voor pleitte.

Het is de paradox van de stoïcijnse rede, dat de rede van de rede afscheid kan nemen; dat de rede zichzelf kan kritiseren en zich onder curatele kan plaatsen van een ander, hoger ideaal. En dit is precies wat de christenen doen. Wanneer deze christenen hun eigen invulling van de kosmopolitische rede ook nog eens wereldkundig maken door ostentatief niet te verschijnen tijdens publieke rituelen, gericht op het vereren van de Romeinse goden, dan lopen door Marcus geformuleerde leerstukken als bescheidenheid, verdraagzaamheid en de menselijke waardigheid vast in mul zand.

Dan vormt een kleine, ongewapende groep mensen in een uithoek van het rijk, plots een existentieel gevaar voor het voortbestaan van de hele kosmopolis. 'Want iedere daad die niet direct of indirect betrekking heeft op een sociaal doel, brengt verdeeldheid in het leven, vernietigt de eenheid ervan en is een splijtzwam, net als de man die zich in een volk, voor zover hij kan, afzondert van de algemene eensgezindheid.'³¹⁶ En als keizer heeft Marcus Aurelius nu eenmaal de taak 'in alles wat hij doet bij te dragen tot de eenheid van de gemeenschap'.³¹⁷ Daarom verdienen de christenen de doodstraf. Al was het maar om een voorbeeld te stellen aan iedereen die het waagt de kosmopolis zo radicaal ter discussie te stellen als de christenen doen.³¹⁸

Marcus Aurelius weet het kosmopolitisme om te zetten in een bestuurlijke praktijk, waarbij het Romeinse Rijk met de kosmopolis samenvalt. Zijn opvattingen ontleent hij aan de stoïcijnse filosofen, die op hun beurt weer schatplichtig zijn aan de cynici. Geschiedschrijvers van het Romeinse Rijk, omschrijven Marcus Aurelius als een 'goede' keizer. Via *Piecemeal Engineering* probeert hij de rechten van vrouwen, gladiatoren en vooral slaven te verbeteren. Het instrument van de politiek wordt door Marcus maar amper ingezet. Evenals bij Diogenes van Sinope, draait ook Marcus' kosmopolitisme om het begrip 'waardig' leven. En net als Diogenes, heeft ook Marcus weinig oog voor armoede. Deze omissie valt wederom toe te schrijven aan de typisch cynisch-stoïcijnse opvatting van een waardig leven, dat pas aan het licht komt wanneer mensen zich ontdoen van luxe en decorum. Ronduit problematisch blijkt het theologisch fundament onder Marcus' kosmopolitisme. Wie burger wenst te zijn in Marcus' kosmopolis, dient ook het bestaan van de godenwereld en de daaruit afgeleide rede te onderschrijven. Wanneer christenen die expliciet weigeren, worden zij op gruwelijke wijze

316 Aurelius, a.w., boek 9, notitie 23.

317 Aurelius, a.w., boek 8, notitie 34.

318 Grimal, a.w., p. 295. Zie ook: Francis, a.w., p. 46-52.

ter dood gebracht. Hier openbaart zich een sterk exclusief moment in Marcus' kosmopolitisme.

11 Immanuel Kant. Kosmopoliet in Königsberg

Wanneer één denker centraal staat in beschouwingen over het kosmopolitisme, dan is het Immanuel Kant (1724-1804). Met zijn drie grote 'kritieken' bevrijdt de meester-denker uit Königsberg de mens uit zijn onmondigheid. En met zijn 'Zum ewigen Frieden' legt hij een nieuw fundament onder het wereldburgerschap. Hoe verhouden deze werken zich tot elkaar? Welk vervolg geeft Kant aan het waardigheids-concept van Diogenes en Marcus? En hoe inclusief is zijn kosmopolitisme? Hoe verenigen wij Kants afkeer van vrouwen, negers, joden en 'gele indianen' met zijn kosmopolitische denken?

Vergelijk Immanuel Kant met de provo Diogenes van Sinope of de filosoof-keizer Marcus Aurelius, en je ontmoet een saaie man. Al was Kant hopelijk minder gaperig dan Heinrich Heine hem ons voorspiegelt. 'De levensgeschiedenis van Immanuel Kant valt vrijwel niet te schrijven. Want Kant had geen leven, noch een geschiedenis. Hij leefde abstract, als een ouwe vrijgezel, in een stil en afgelegen steegje in Königsberg, een oude stad aan de noordoostelijke grens van Duitsland.'³¹⁹

Meeslepend kun je zijn biografie hoe dan ook niet noemen. Al was het maar omdat de grote denker zijn lange leven volledig doorbrengt in de plaats die vandaag Kaliningrad heet. Eerst als onderbibliothecaris en beheerder van de universitaire mineralenverzameling van het in 1544 opgerichte *Collegium Albertinum*. Later als hoogleraar aan dezelfde universiteit, die in Kants tijd overigens zo ver was weggezonden in provinciale obscuriteit dat de koning van Pruisen hem meer geschikt achtte voor 'het

319 Heinrich Heine: 'Kant lebte ein mechanisch geordnetes, fast abstraktes Hagestolzenleben, in einem stillen, abgelegenen Gässchen zu Königsberg, einer alten Stadt an der nordöstlichen Grenze Deutschlands. Ich glaube nicht, dass die große Uhr der dortigen Kathedrale leidenschaftloser und regelmäßiger ihr äußeres Tagewerk vollbrachte wie ihr Landsmann Immanuel Kant. Aufstehen, Kaffeetrinken, Schreiben, Kollegienlesen, Essen, Spazierengehen, alles hatte seine bestimmte Zeit, und die Nachbarn wussten ganz genau, dass die Glocke halb vier sei, wenn Immanuel Kant in seinem grauen Leibrock, das spanische Röhrchen in der Hand, aus seiner Haustüre trat und nach der kleinen Lindenallee wandelte, die man seinetwegen noch jetzt den Philosophengang nennt. Achtmal spazierte er dort auf und ab, in jeder Jahreszeit.' Geciteerd in: Manfred Kühn, *Kant. Eine Biographie*, München: Beck 2003, p. 30. Heine's schets is een 'karikatuur van een karikatuur', meent Kühn. Dat Heine Kant zo wegzet, wijt hij aan de romantische inborst van Heine die zich op al voorhand afkeert van koele denkers als Immanuel Kant.

africhten van beren dan als theater van de wetenschappen.’³²⁰

Ondanks de deplorabele slaat van zijn universiteit in deze uithoek van Pruisen, slaat Kant uitnodigingen af voor leerstoelen in Erlangen en Jena. Zelfs de meest nabijgelegen grote stad, Danzig, het huidige Gdansk, heeft hij nooit bezocht. Zijn afkeer van reizen is zo sterk, dat sommigen van zijn biografen spreken van een reisfobie.³²¹ Zelfs in Königsberg is Kant honkvast. Het grootste deel van zijn leven woont hij in een huis met de oude huisknecht Lampe op zolder, zijn kokkin op de begane grond en zijn eigen vertrekken op de eerste verdieping.

Waarom, na meeslepende intellectuelen als Diogenes en Marcus Aurelius, nu de brave Immanuel Kant? Omdat hij door vrijwel alle auteurs van overzichtsartikelen als een sleutelfiguur in het kosmopolitische denken wordt gezien?³²² Zeker. Omdat Heinrich Heine hem behalve een onbeschrijflijke saaiheid, ook *zerstörenden, weltzermalmenden Gedanken* toedicht? Absoluut. Omdat Kant zélf de spot met het kosmopolitisme tot het ‘radicale kwaad’ rekende?³²³ Inderdaad. Omdat zijn filosofie van immense invloed was? Ja. En dat was hij niet alleen op Duitse filosofen in de 19^e eeuw, als Fichte, Schelling, Hegel en Schopenhauer, die hun eigen werk nogal eens opvatten als een correctie en verdere uitwerking op het Kantiaanse denken. Kant is ook van immense invloed op hedendaagse denkers als Nicolai Hartmann, Jürgen Habermas en John Rawls.

Diogenes van Sinope reisde doorlopend. Van de Zwarte Zee naar Athene, van Delphi naar Samothrace. Marcus Aurelius leefde het grootste deel van zijn keizerlijke leven in legertenten ver van Rome. Kant reisde dus niet. Hoe groot was dan zijn belangstelling voor de wereld buitengaats de oude Hanzestad? Die belangstelling was aanzienlijk, zo blijkt. Ondanks zijn lijfelijke geworteldheid, was Kants interesse mondiaal. Zijn biografen vertellen over zijn liefde voor reisverslagen, over zijn gedegen geografische kennis, over zijn interesse in de ‘geschiedenis van de mensheid’ en over de vele exotische anekdotes in zijn colleges die toch voornamelijk handelden over logica en metafysica. Bovendien was de haven- en garnizoensstad Königsberg in Kants ogen zélf al een microkosmos waar heel de wereld leek samen te komen.³²⁴

Kants aandacht voor de wereld buiten Königsberg doemt ook op uit zijn geschriften. Zo begint hij zijn essay *Naar de eeuwige vrede* met een

320 Roger Scruton, *Kant*, Rotterdam: Lemniscaat 2000, p. 11.

321 Joachim Leilich (red.), *Kant. Een inleiding*, Kampen: Kok Agora 2004, p. 142.

322 Zie bijvoorbeeld het lemma dat de *Stanford Encyclopedia of Philosophy* aan ‘Cosmopolitanism’ wijdt: plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/ (geraadpleegd 26 augustus 2009).

323 Frans de Wachter, ‘Kosmopolitische verbondenheid’, *Tijdschrift voor Filosofie*, 65^e jaargang, nr. 1, p. 3.

324 Scruton, a.w., p. 9-20 en Leitlich, a.w., p. 141-153.

anekdote over een Hollandse herberg die ‘In de eeuwige vrede’ heette en waarvan de uitbater op zijn uithangbord een kerkhof had laten schilderen.³²⁵ Verderop in dit boekje grapt Kant over de verschillen tussen Amerikaanse en Europese wilden (de Amerikaanse waren zo dom om andere stammen op te eten, terwijl de Europese hen niet consumeerden maar voor zich lieten werken).³²⁶ Hij heeft het over Barbarijse zeerovers en Arabische bedoeïenen en de hen typerende vormen van gastvrijheid, om deze vervolgens te vergelijken met de gastvrijheid in China, Japan en Nepal.³²⁷ Kant spreekt zo beeldend over de vervoersmiddelen van de Oostjaken en Samoeden alsof hij de rendieren en kamelen zelf heeft bereden. En hij behandelt de taal van de Eskimo’s in Noord-Amerika en die van de Pesjara’s op Vuurland alsof hij maanden met hen heeft opgetrokken.³²⁸ Ook al heeft Kant Königsberg nooit verlaten, zijn interesse voor de wereld buiten de Pruisische stad lijkt oprecht en intens.

Net als Diogenes en Marcus Aurelius, zie ik ook Immanuel Kant voor me, wandelend door zijn stad of in zijn kamerjas en met slaapmuts op aan het werk. Amper anderhalve meter hoog, hypochondrisch en onafgebroken in de weer met zijn gezondheid. Voor zover bekend is hij nooit geschaakt door een vrouw. Ondertussen schrijft hij aan een oeuvre dat hem de geschiedenis laat ingaan als de Copernicus van het moderne denken.

Want zoals Copernicus ons wereldbeeld op zijn kop zette, door niet de aarde maar de zon centraal te stellen, zo keerde Kant ons denken binnenste buiten. Al voltrekt Kant een omgekeerde beweging. Terwijl Copernicus van binnen naar buiten ging, van de subjectieve waarneming naar de objectieve werkelijkheid, vertrekt Kant bij de objectieve werkelijkheid, het *Ding an sich*, en keert vervolgens naar binnen. Naar het subjectieve vermogen van de mens om de werkelijkheid waar te nemen. Sinds Kant staat onder veel intellectuelen niet langer de werkelijkheid voorop. Hun aandacht ligt nu bij de mens die met behulp van zijn rede kennis over die werkelijkheid vergaart en verwerkt: in de wetenschap, de literatuur, de kunst en de film. En bij de mens die tegenover de werkelijkheid een moreel standpunt inneemt en er een esthetisch oordeel over velt.

Zuivere rede

Hoopten intellectuelen eeuwenlang een antwoord te vinden op de vraag wát de werkelijkheid is, welke morele regels de werkelijkheid levert en wat in de werkelijkheid mooi en lelijk mag worden genoemd, sinds Kant

325 Immanuel Kant, *Naar de eeuwige vrede*, p. 53.

326 Kant, a.w., p. 70.

327 Kant, a.w., p. 74.

328 Kant, a.w., p. 83-85.

wordt deze vraag zo niet meer gesteld. Onder meer door Kants meest invloedrijke boek *Kritik der reinen Vernunft* uit 1781 menen wij dat onze opvatting van de werkelijkheid voor een belangrijk deel afhankelijk is van de wijze waarop wij naar de werkelijkheid kijken.

Het is niet langer de werkelijkheid zélf die ons van kennis voorziet. Wanneer de werkelijkheid ons al iets verschaft, dan zijn dat niet meer dan ervaringen. Het is vanuit ons kenvermogen, onder leiding van de theoretische rede, dat wij deze ervaringen verwerken, dat wij de werkelijkheid proberen te benaderen en te begrijpen. Dit kenvermogen gaat *a priori* aan de werkelijkheid vooraf. Het ordent onze ervaringen via menselijke 'aanschouwingsvormen' zoals tijd en ruimte. Want elke ervaring die we opdoen, plaatsen we immers in een specifieke tijd, in een specifieke ruimte en daarmee in een mogelijke relatie tot andere ervaringen.

Pas door deze in tijd en ruimte geordende ervaringen te verbinden met categorieën van het verstand – waaronder de causaliteit – scheppen wij kennis van de werkelijkheid. Kant tekent hierbij aan dat wij hiermee niet zozeer dé werkelijkheid kennen, maar slechts de werkelijkheid zoals deze aan ons verschijnt, het *Ding als Erscheinung*. Over de werkelijkheid daarachter, het *Ding an sich*, is daarmee nog niets gezegd. Dat blijft ten principale onkenbaar. Het valt hoogstens te denken.³²⁹

Andere filosofen laten de werkelijkheid niet rusten. Op hen blijft *das Ding an sich* niet alleen een immense aantrekkingskracht uitoefenen. Het suggereert dat het eensdaags de sluiers zal afwerpen en zich in haar naaktheid aan ons zal openbaren. Voor Hegel is *das Ding an sich* de 'objectieve geest', voor Marx de 'materiële onderbouw', voor Schopenhauer 'de wil' en voor Heidegger 'het zijn'. Voor veel gelovigen is en blijft de werkelijkheid natuurlijk God.

Voor Kant blijft het *Ding an sich* per definitie onkenbaar. Daarom is Kant niet alleen een van de *founding fathers* van het modernisme, maar legt hij in feite ook het fundament voor wat later het postmodernisme zal heten en waarvan Jean-François Lyotard een van de bekendste representanten zal zijn.³³⁰

Niet minder Copernicaans is Kants fundamentele aanpak van de 'praktische rede', ofwel de moraal in de *Kritik der praktischen Vernunft*

329 Zie voor een inleiding in Kants *Kritik der reinen Vernunft*: Geert van Eekert, 'De transcendentale wending in de filosofie. Een historisch-thematische inleiding in de probleemstelling', in: Joachim Leilich, a.w., p. 11-39.

330 'The philosophical modernism at issue in postmodernism begins with Kant's 'Copernican revolution', that is, his assumption that we cannot know things in themselves and that objects of knowledge must conform to our faculties of representation'. Aldus het lemma 'Postmodernism' in de Stanford Encyclopedia of Philosophy; zie: plato.stanford.edu/entries/postmodernism/ (geraadpleegd 10 januari 2011).

uit 1788. Terwijl hij zich in de eerdere *Kritiek van de zuivere rede* afvraagt ‘Wat kan ik weten?’ vraagt hij zich in de *Kritiek van de praktische rede* af ‘Wat moet ik doen.’ Deze tweede ‘kritiek’ behandelt, kortom, ons oordelen over goed en kwaad.³³¹

Hoewel de theoretische en de praktische rede op ingrijpende punten van elkaar verschillen, is hun uitgangspunt vergelijkbaar.³³² Zoals het individu op grond van zijn rede in staat is om kennis te vergaren, zo is hij op grond van zijn rede ook in staat om zijn morele wil te bepalen. Kant maakt dit duidelijk via de door hem geformuleerde *categorische imperatief*. ‘Categorisch’, betekent dat iets algemeen, dat wil zeggen voor iedereen geldig is. Imperatief slaat op de ‘gebiedende wijs’. Je móet het zo doen. In zijn forse oeuvre formuleert Kant zijn categorische imperatief in verschillende varianten.

‘Handel volgens een maxime (principe) dat zichzelf tot algemene wet kan maken’, is één variant.³³³ ‘Handel volgens maximes die zelf als algemene wetgeving kunnen dienen’, is een tweede.³³⁴ De kern is echter steeds dezelfde: ons handelen geldt alleen als moreel wanneer deze handeling, nu in een derde omschrijving, ‘op elk moment als uitgangspunt kan dienen van algemene wetgeving’.³³⁵

Wanneer iemand besluit iets van zijn buurman weg te nemen en vervolgens weigert het terug te geven omdat de buurman niet kan bewijzen dat het diens bezit is, dan handelt zo iemand volgens een bepaald maxime, een persoonlijk principe of beginsel.

Dat beginsel luidt waarschijnlijk: ‘Ik neem wat me bevalt en geef het pas terug wanneer ik daartoe word gedwongen.’ Stel dat deze man nu wordt gevraagd of dit beginsel ook als algemene wet zou kunnen gelden – iedereen mag nemen wat hem bevalt en moet het pas teruggeven wanneer hij daartoe wordt gedwongen – dan zal hij waarschijnlijk ontkennend

331 En dan is er nog die andere, derde grote ‘kritiek’ van Kant. Dat is de *Kritik der Urteilskraft* uit 1790, ofwel de ‘Kritiek van het oordeelsvermogen’. Hierin behandelt Kant ons vermogen om oordelen te vellen, en dan met name over schoonheid. Nu gaat het dus niet langer over kennis, noch over moraal, maar over smaak. Opnieuw verdedigt Kant dat ook het smaakoordeel subjectief is, omdat de mens tot een oordeel komt door middel van zijn eigen verbeeldingskracht. Wat overigens niet uitsluit dat dit subjectieve smaakoordeel niet met anderen kan worden gedeeld of beargumenteerd.

332 Zie voor een inleiding in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*: Jean Verhaege, ‘Plicht en vrijheid. Een inleiding tot de ethiek van Kant’, in: Joachim Leilich, a.w., *Kant*, p. 70-99.

333 ‘Handle nach der Maxime, der sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann.’ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga: Johann Friedrich Hartknoch 1786, p. 81.

334 ‘Handle so alsob deine Maxime zugleich zum allgemeinem Gesetze dienen sollte.’ Immanuel Kant, *Grundlegung*, p. 84.

335 ‘Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.’ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788/Hamburg 2003: Horst D. Brandt (Hrsg.), Hamburg 2003, p. 41.

antwoorden. Want in zo'n geval wordt ook zijn eigen bezit vogelvrij, en dat kan natuurlijk nooit de bedoeling zijn. Welnu, meent Kant, omdat hij zijn maxime niet tot algemene wet kan maken, valt zijn redenering niet onder het morele handelen. Wanneer hij een redenering wil presenteren als morele redenering, dan zal hij hem moeten formuleren als een regel die voor iedereen geldt, en zich daar vervolgens ook zelf aan houden.

Morele regels zijn regels die elke mens, al redenerend, zelf kan bedenken. Hij hoeft er de Bijbel niet voor te lezen, noch zich het *Rode Boekje* eigen te maken of een *Etiquette voor Dummies* door te bladeren. Net als Kant eerder het verwerven van kennis verbindt met de theoretische rede, zo verbindt hij de moraal nu met de praktische rede. 'Door mij te houden aan de categorische imperatief laat ik mij alleen leiden door redelijke gronden en dus niet door iets buiten of boven mij, maar door wat ik zelf ben.'³³⁶

Kants 'categorische imperatief' is absoluut, in die zin dat mensen deze kunnen beredeneren zónder er externe doelstellingen bij te formuleren. Je zegt dus niet 'we moeten de honger bestrijden om de economie aan te jagen', maar 'we moeten de honger bestrijden – omdat we de honger moeten bestrijden'. Het besluit dat je neemt op grond van een categorische imperatief is een doel op zich en heeft geen verdere rechtvaardiging nodig. Absoluut, van het Latijnse *absolvere*, betekent dan ook zoveel als 'losgemaakt van'. De 'categorische imperatief' is dus absoluut.³³⁷

Zoals mijn kennis over de werkelijkheid haar oorsprong vindt in mijn kenvermogen – en niet in de werkelijkheid zelf – zo vindt ook mijn morele wil haar oorsprong in mijn denken – en niet, bijvoorbeeld, in het woord van God of in de traditie waarin ik ben opgegroeid.

En zo vallen beide kritieken uiteindelijk samen in Kants beroemde definitie van de Verlichting. 'Verlichting is het uittreden van de mens uit de onmondigheid die hij aan zichzelf te wijten heeft. Onmondigheid is het onvermogen zich van zijn verstand te bedienen zonder de leiding van een ander. Men heeft deze onmondigheid aan zichzelf te wijten, wanneer de oorzaak ervan niet ligt in een gebrek aan verstand, maar in een gebrek

336 A.J. Leijen, *Profielen van ethiek: van Aristoteles tot Levinas*, Bussum: Coutinho 2002, p. 101.

337 Behalve de categorische imperatief onderscheidt Kant ook een hypothetische imperatief. Terwijl de categorische absoluut is – je doet wat je doet omdat de handeling in zichzelf goed is – beantwoord je aan de hypothetische imperatief wanneer je een verder gelegen doel wil bereiken. Dan is de morele handeling niet langer het doel, maar een middel om een extern doel te bereiken. Zo kun je op grond van de categorische imperatief besluiten om hongerigen te voeden omdat hongerigen voeden op zich het doel is, maar je kunt ook hongerigen voeden om restanten van een bakkerij weg te werken of om de hongerige sloebers uit het straatbeeld te weren. Voor de hongerigen maakt het wellicht weinig uit, maar bij dit laatste besluit staat niet het bestrijden van de honger voorop. Wie dit standpunt als moreel verdedigt, handelt dus vanuit een hypothetische imperatief.

aan vastberadenheid en moed om zich van zijn verstand zonder leiding door een ander te bedienen. *Sapere aude*, 'heb de moed je van je eigen verstand te bedienen!', is daarom de zinspreuk van de Verlichting.³³⁸

Het kennen en de moraal van het soevereine individu vormen ook de basis van Kants politieke filosofie.³³⁹ Een filosofie die de mogelijkheid verkent om als mensen vreedzaam samen te leven op grond van het redelijke denken.

Daarbij neemt dat denken het op tegen de natuur van de mens. Want die natuur, zo meent Kant, heeft ons helemaal niet ingericht op het vreedzaam samenleven waartoe we op grond van de rede maar al te graag willen besluiten. De natuur, dat wil zeggen, het conflict, het antagonisme in het menselijk samenleven, is permanent aanwezig.

Onbeteugeld, in haar 'wilde' vormen van vrijheid, leidt dat conflict tot het door Hobbes beschreven gevecht van 'allen tegen allen'. Gevangen daarentegen in redelijk denken en de daaruit voortvloeiende verhoudingen, heeft het conflict vooral positieve kanten. Dan vormt de *ungesellige Geselligkeit* – het samenleven van individuen die daar feitelijk niet toe zijn geneigd – zelfs een bron van vooruitgang. Want een wereld zonder conflicten is volgens Kant die van de arcadische herder met zijn schapen. Dat is een wereld waarin iedereen in volledige overeenstemming, tevredenheid en wederzijdse liefde leeft. Maar het is ook een wereld waarin alle talenten tot in de eeuwigheid verborgen blijven.³⁴⁰ Pas in het conflict toont zich ons talent en daarmee onze vrijheid. Een politiek van de vrijheid kan dan ook nooit bestaan zonder conflict. Daarom dankt Kant de natuur voor haar onverdraagzaamheid, voor de concurrentie en de afgunst, voor de onophoudelijke begeerte naar bezit en macht. De mens verlangt naar eendracht. Gelukkig weet natuur beter wat goed voor hem is. En dat is tweedracht.

Hulde dus aan de *Zwietracht*, aan het conflict en aan het antagonisme. Maar dank ook aan de rede, die door de mens kan worden ingezet om de

338 Immanuel Kant, 'Beantwoording van de vraag: wat is verlichting?', in: Cyrille Offermans (red.), *Het licht der de rede. De verlichting in brieven, essays en verhalen*, Amsterdam/Antwerpen: Contact 2000, p. 453-459.

339 Zie voor Kants politieke filosofie, zoals neergelegd in zijn *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* uit 1784: Peter Reynaert, 'Kants politieke filosofie', in: Joachim Leilich (red.), *Kant*, p. 166-139.

340 'Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die missgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht.' Immanuel Kant, 'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht' (1784), in: Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, Horst Brandt (Hrsg.), *Philosophische Bibliothek* (Bd.512), Hamburg 1999, p. 7.

gewelddadige kanten van deze spanningen te beteugelen. Terwijl velen stellen dat een goede staat *de facto* wel een staat van *engelen* moet zijn, poneert Kant dat een staat van *duivels* precies hetzelfde resultaat kan opleveren. 'Het probleem van het vestigen van de staat kan, hoe hard het ook klinkt, zelfs door een volk van duivels worden opgelost Als ze maar verstand hebben.'³⁴¹

Want de samenloop van de menselijke natuur en de menselijke rede culmineert uiteindelijk in een 'sociaal contract', waarin de tot conflict neigende individuen op grond van hun rede afspreken elkaar niet naar het leven te staan en vrijheid te gunnen.

Deze gedachte van het sociaal contract is veel ouder dan Kant en werd eerder geformuleerd door onder meer Thomas Hobbes, John Locke en Jean-Jacques Rousseau. Kant neemt het idee zonder meer over, al begrijpt hij de sluiting van het sociaal contract niet als een historische gebeurtenis. Het sociaal contract is een hypothetisch contract dat het samenleven van mensen mogelijk maakt. Het is het contract dat we ongetwijfeld zouden willen sluiten wanneer we plots werden teruggeworpen in een Hobbesiaanse natuurtoestand. Het feit dat we beseffen dat we bij een dergelijke terugval naar een sociaal contract zouden verlangen, ja, dat we hier en nu zouden instemmen met zo'n contract, verschaft het sociaal contract hier en nu zijn legitimiteit.³⁴²

Voor Kant fungeert het sociaal contract dan ook als een verplichtende norm. Als een norm die een overheid voorschrijft om alleen wetten uit te vaardigen die het volk vreedzaam laat samenleven. Maar ook als een verplichtende norm voor het volk zelf. Dit dient de wetten te respecteren op grond waarvan het vreedzaam samenleven mogelijk wordt gemaakt. 'Zo is het sociaal contract hét criterium waaraan de legitimiteit van een concrete wettelijke orde getoetst moet worden. Dit criterium betekent uiteindelijk dat de mens zijn eigen wetgever moet zijn.'³⁴³

De vrijheid van elk individu ligt daarmee ten grondslag aan het sociaal contract. Maar ligt met die individuele vrijheid niet het gevaar op de loer dat mensen elkaars vrijheid betwisten en uiteindelijk onmogelijk maken? Dat de rijken de armen een poot zullen uitdraaien en de veiligen het leven van de onveiligen proberen te frustreren? Ja, dat gevaar is er wel degelijk, stelt Kant. En het is de taak van het recht om de vrijheid van elke mens blijvend te garanderen. De dwang die dag in, dag uit van het recht uitgaat, is dan ook louter bedoeld om de grootst mogelijke vrijheid van alle mensen mogelijk te blijven maken. Daarom vloeit de dwang van het

341 Immanuel Kant, *Naar de eeuwige vrede*, p. 86.

342 Kant, a.w., p. 63-78.

343 Peter Reynaert, a.w., p. 134.

recht linea recta voort uit de categorische imperatief, die immers stelt dat wij alleen mogen handelen volgens regels die als algemene wet zouden kunnen worden afgekondigd.

Dat betekent dan ook dat de staat enerzijds niet te véél moet ingrijpen in het leven van de burger, terwijl hij anderzijds móét ingrijpen om de grootst mogelijke vrijheid voor álle leden van de samenleving mogelijk te maken, die van Grace Phiri in Ndirande inbegrepen. Terwijl de burgers van een staat de grootst mogelijke vrijheid moet worden gegarandeerd, dient deze vrijheid wel ten goede te komen aan álle burgers van de staat.

Het zijn de idealen van de Franse Revolutie. Het is het ideaal dat vrijheid en gelijkheid uiteindelijk broederschap mogelijk maken. Hoewel Kant weinig zag in het fenomeen revolutie, stemde hij volledig in met het beoogde resultaat.

Waardigheid

Kants filosofie is van onmiskenbaar belang voor het ook door Diogenes en Marcus Aurelius benadrukte concept van de ‘inherente menselijke waardigheid’. Een concept dat in 1948 zijn beslag kreeg in de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens*. De preambule typeert de grondslag van de Universele Verklaring als volgt [met cursiveringen van mij, RB]: ‘Overwegende, dat erkenning van de *inherente waardigheid* en van de *gelijke en onvervreembare rechten* van alle leden van de mensengemeenschap de grondslag is voor de vrijheid, gerechtigheid en vrede in de wereld (...)’. Met haar nadruk op de inherente waardigheid van de mens, zet de VN met deze formulering een seculiere moraal neer. Een moraal die ook in een veelal religieuze wereld breed wordt geaccepteerd.

De Nederlandse filosoof Paul Cliteur wijst erop hoe afwijkend deze grondslag van de waardigheid is, vergeleken met eerdere pogingen om mensen waardigheid en dus rechten toe te kennen. Zo steunt de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring uit 1776 bijvoorbeeld nog expliciet op een ‘toegekende waardigheid’, gebaseerd op de wil van God. Opnieuw met cursiveringen van mij: ‘(...) dat alle mensen gelijk geschapen zijn; *dat zij door hun Schepper bedeed zijn* met onvervreembare rechten; dat tot deze rechten behoren leven, vrijheid en het streven naar geluk (...)’.

Dergelijke, op theïstische grondslag gebaseerde varianten van mensenrechten worden door Cliteur betiteld én afgewezen als ‘theorieën van het goddelijk bevel’. Al was het maar omdat zónder de aanname van het bestaan van God deze rechten in het luchtledige hangen.³⁴⁴

344 Gelovigen, aldus seculiere critici, weten op de vraag ‘wat rechtvaardigt respect voor mensen als mensen?’ maar één antwoord: niets. Mensen als zodanig, verdienen geen respect. Het respect voor mensen loopt via God. Hij, en Hij alleen, verdient het allerhoogste respect. En respect voor

Volgens Cliteur is dat geheel anders bij de op Kant gefundeerde mensenrechten. Hier is de door God verstrekte waardigheid vervangen door de ‘menselijke’ waardigheid. Mensen hebben rechten omdat zij van meet af aan waardigheid dragen. En dat de mens inherent waardig is, fundeert Kant in een autonomie die alléén mensen bezitten. Autonomoos betekent hier dat mensen louter op grond van hun rede kennis ontwikkelen en morele oordelen vellen. De mens hoeft aan niemand te vragen hem waardigheid toe te kennen. Zijn waardigheid is *Gegenstand einer unmittelbare Achtung*. Zijn waardigheid is, nogmaals, *absoluut*, losgemaakt van welk instituut of welke instantie dan ook.

Vergeleken met de *absolute waardigheid* van de mens bezitten voorwerpen, maar ook dieren, een *relatieve waarde*. Want de waarde – *prijs*, *pretium*, *value* – van dieren en dingen worden vastgesteld door mens. Hun waarde is relatief omdat ze is gerelateerd aan het oordeel van anderen. De menselijke waardigheid – *dignitas*, *dignity*, *Menschenwürde* – ontspringt echter aan het redelijke vermogen dat elke mens bezit. Terwijl *waarde* altijd door iemand aan iets wordt toegekend, berust de menselijke *waardigheid* op het feit dat iemand mens-is, ‘niets meer en niets minder’.³⁴⁵

Kant gaat niet zover, maar door de menselijke waardigheid zó absoluut te maken, zouden we het predicaat Mens, zoals eerder het predicaat God, in kapitalen moeten schrijven. Het goddelijke Gij gaat onvermijdelijk over in het menselijke Ik. Niet veel later zal Kants belangrijkste navolger, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) de menselijke waardigheid als volgt omschrijven: ‘Pas door het ik ontstaat orde en harmonie in de dode, vormloze massa. Alleen vanuit de mens verbreid zich regelmaat, en wel tot zover zijn observatie reikt. (...) Al wat nu nog geen vorm en orde kent, wordt dank zij de mens in de mooiste orde opgenomen, alles wat nu al harmonieert, zal alleen nog maar harmonieuzer worden.’³⁴⁶

De mens brengt *Ordnung in das Gewühl*. Waar de mens binnentreedt *erwacht die Natur*.³⁴⁷ Zonder de verlichting, gebracht door de mens, ligt

mensen kan nooit meer dan een afgeleide daarvan zijn. Zie: Paul Cliteur, *Darwin, dier en recht*, Amsterdam, Boom 2001. P. 52.

345 Avishai Margalit, ‘Menselijke waardigheid tussen kitsch en vergoddelijking’, *Nexus* 50 (2008), p. 567.

346 ‘Erst durch das Ich kommt Ordnung und Harmonie in die tote formlose Masse. Allein vom Menschen aus verbreitet sich Regelmäßigkeit rund um ihn herum bis an die Grenze seiner Beobachtung – und wie er diese weiter vorrückt, wird Ordnung und Harmonie weiter vorgerückt.’ ‘Alles, was jetzt noch unförmlich und ordnungslos ist, wird durch den Menschen in die schönste Ordnung sich auflösen, und was jetzt schon harmonisch ist, wird (...) immer harmonischer werden.’ Johann Gottlieb Fichte, *Über die Würde des Menschen, beim Schlusse seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen von J. G. Fichte*, 26 april 1794. Zie: gutenberg.spiegel.de/archiv/fichte/misc/wuerde.xml (geraadpleegd 8 maart 2011).

347 Cliteur, *Darwin, dier en recht* a.w., p. 55.

de werkelijkheid maar te liggen. Inderdaad, als *Ding an sich*, zonder tijd, ruimte en causaliteit, gehuld in duisternis.

Vergelijkbare dichtregels componeerde een tijdgenoot van Fichte, de Oostenrijkse schrijver Johann Philip Neumann voor Frans Schuberts *Deutsche Messe*. Alleen is het bij Neumann niet de redelijke mens die orde brengt en daarom absolute waardigheid draagt. Bij Neumann is het onverminderd de almachtige God. Vervang *der Herr* echter door *die Vernunft* en er ligt opnieuw een poëtische samenvatting van Kants denken. *Noch lag die Schöpfung formlos da, nach heiligem Bericht; da sprach der Herr: Es werde Licht! Er sprach's und es ward Licht. Und Leben regt, und reget sich, und Ordnung tritt hervor. Und überall, allüberall tönt Preis und Dank empor.*³⁴⁸

In 1798 trekt Fichte dan ook de ultieme consequentie uit de Kantiaanse filosofie: 'Wanneer het Ik goddelijk is, dan gaat het niet langer aan te veronderstellen dat er naast en los van dat Ik nog een apart wezen genaamd 'God' bestaat.' Fichtes ondubbelzinnige ontkenning van het bestaan van God en de al even ondubbelzinnige heiligverklaring van de Mens leidt rond 1800 tot de zogenoemde 'atheïsmestrijd'. In een loeiende storm van protest neemt Fichte ontslag als hoogleraar filosofie en voelt zich gedwongen zijn woonplaats Jena te verlaten.³⁴⁹ De vraag is nu of iedereen, of elk mens, een dergelijke goddelijke status toekomt?

Negers, vrouwen, joden en gele indianen

Het feit, kortom, dat de mens beschikt over de rede, dat hij zelfstandig kennis kan ontwikkelen en morele oordelen kan vellen, maakt hem voor Kant autonoom en verschaft hem een absolute waardigheid. Hij is niet onderworpen aan zijn persoonlijke driften en al evenmin aan instanties van buitenaf. De mens is zélf de oorsprong van zijn kennis en zijn morele regels en beide vloeien voort uit zijn rede. De mens kan nooit een middel zijn maar is altijd een doel in zichzelf.³⁵⁰

Een samenleving gebaseerd op 'Menselijke Waardigheid' is bij uitstek een kosmopolitische samenleving. Wie erbij hoort, wordt niet vastgesteld

348 Zie voor teksten van *Die Deutsche Singmesse*: cantus.org/notenarchiv/files/d872-3.pdf (geraadpleegd 17 januari 2011).

349 Wilhelm G. Jacobs, *Johann Gottlieb Fichte*, Reinbek: Rowohlt, 1998.

350 Werden Kants opvattingen over de mens in zijn tijd als algemeen geldig ervaren? Geenszins. Zo maakt zijn jongere collega Arthur Schopenhauer zich al snel vrolijk over Kants verdediging van de menselijke waardigheid. Wanneer Kant stelt dat de menselijke waardigheid vereist dat de mens nooit als middel, maar altijd als doel-in-zichzelf moet worden gezien, vraagt Schopenhauer zich droog af of een 'doel' en een 'zichzelf' wel samen kunnen vallen. Een doel kan alleen bestaan op grond van een wil die zich een doel stelt. Wil en doel zijn per definitie van elkaar gescheiden. Een doel in zichzelf is een *contradictio in adiecto*. Zie voor Schopenhauers kritiek: P.B. Cliteur en A. Ellian, *Capita Encyclopedie en Rechtsfilosofie*, Nijmegen: Ars Aequi Libri 2005, p. 165.

aan de hand van 'exclusieve' criteria als 'familie', 'stam', 'volk', 'religie' of 'natie'. Er geldt maar één criterium en dat is het inclusieve mens-zijn van haar leden. Mogen we Immanuel Kant, die zich bij 'de mens' waarschijnlijk eerder een Duitse koopman uit Danzig zal voorstellen dan een Pesjara uit Vuurland, nu ook een kosmopolitische signatuur aanmeten? Op grond van zijn kritische filosofie kan het antwoord niet anders luiden dan ja.

Tegen deze redenering kan echter iets bijzonder vervelends worden ingebracht. En wel door de lezer die verder leest dan Kants bekende kritische werken en zich ook verdiept in zijn minder bekende antropologie. Hij merkt al snel dat Kant er bijzondere ideeën op na houdt over vrijwel iedereen die, anders dan hij, niet behoort tot de blanke, mannelijke en christelijke soort. In zijn antropologie, kortom, omhelst Kant racistische, vrouw-onvriendelijke en anti-semitische ideeën. Dat zijn ideeën die vandaag op weinig sympathie kunnen rekenen, maar in zijn tijd al evenmin veel waardering opriepen bij de desbetreffende negers, vrouwen en joden.

Zo haalt de grote denker uit Königsberg in 1764 zijn collega en inspirator David Hume aan in diens opvattingen over het zwarte ras. 'De negers van Afrika', schrijft Kant, 'hebben van nature geen gevoel voor alles wat boven het onbeduidende uitstijgt. De heer Hume daagt iedereen uit om een enkel voorbeeld te geven van een neger die heeft aangetoond dat hij talenten bezit. Hume beweert dat onder de honderdduizenden zwarten die uit hun landen zijn weggehaald, en waaronder velen inmiddels zijn vrijgelaten, er nog niet één is gevonden die iets heeft gepresteerd in de kunst of de wetenschap of welk ander prijzenswaardig genre dan ook. En dat terwijl onder de blanken doorlopend mensen opstaan, zelfs uit de regionen van het laagste gespuis, die de wereld verrijken met hun superieure gaven en daarmee ons grootste respect verdienen.'

'Zo fundamenteel is het verschil tussen deze twee menselijke rassen; het verschil is net zo groot in kleur als in geestelijke capaciteit. (...) De zwarten zijn zeer ijdel, maar dan op een manier waarop alleen de negers ijdel kunnen zijn. En het zijn zo'n kletsmaajors dat ze alleen uit elkaar kunnen worden gedreven met een flink pak slaag.'³⁵¹

Dat schrijft Kant in 1764. In een ander, niet gedateerd citaat maar waarschijnlijk van vijftien jaar later, laat Kant zijn gedachten gaan over de invloed van de hitte op de gebrekkige ontwikkeling van de Amerikaanse neger. 'In de warme landen rijpt de mens op alle fronten sneller, maar hij bereikt niet de perfectie van mensen in meer gematigde klimaten. De mensheid haalt zijn grootste perfectie in het blanke ras. De talenten van

351 Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, Berkeley: University of California Press 1991, p. 110-111.

de gele Indianen zijn al van mindere kwaliteit. De negers bevinden zich daar weer ver onder (...).³⁵²

Tja, dat krijg je ervan wanneer je de wereld alleen bereist vanuit een studeerkamer in Königsberg of wanneer je, zoals Hume, maar amper verder komt dan Edinburgh. Dat krijg je ervan wanneer je uit de tweede hand verhalen overneemt, zonder een eigenstandige, empirische toets van de werkelijkheid. Bijvoorbeeld door in gesprek te gaan met de Afrikaanse en Amerikaanse negers. En dan te bedenken dat Kant en Hume tot meest subtiële denkers worden gerekend van het beschaafde 18^e-eeuwse Europa.³⁵³ Deze teksten zijn intellectuele rechtvaardigingen van een hardvochtig exclusivisme. Niet alleen verdedigen Hume en Kant zo impliciet de slavernij en het kolonialisme van hun tijd, ze dragen ook bij aan het 'wetenschappelijk' racisme van de 19^e- en vroeg-twintigste eeuw.

Dat Kants racisme geen uitglijder is, gemaakt op jeugdige leeftijd, bewijst zijn in 1796/'97 geschreven *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In dit boekje, het laatste dat door hem wordt uitgegeven, classificeert Kant mensen wederom op grond van hun ras. Nu schrijft hij bovendien dat de indeling van mensen op grond van hun huidskleur gebaseerd is op wetenschappelijk onderzoek. Niet alleen kleurlingen vallen nu onder zijn oordeel, ook vrouwen worden fors lager ingeschaald. Want vrouwen, aldus Kant, ontbreekt het ten ene male aan een 'autonome rede'. 'Das Weib' is niet in staat om wetenschap te bedrijven, ze mist het gevoel voor het sublieme in de esthetiek, ze zal nooit een moreel karakter vormen. Ze kan, kortom, nooit een actieve staatsburger worden, noch zelfstandig verdragen afsluiten. Tot dat alles is alleen de man in staat. De man is dan ook boven haar gesteld. 'De vrouw, ongeacht haar leeftijd, is burgerlijk-onmondig. Van nature staat ze onder curatele van haar echtgenoot'.³⁵⁴ Al even onvriendelijk ten slotte oordeelt Kant over joden, die volgens hem niet alleen bedriegers zijn, maar ten enen male het vermogen missen zich

352 'In den heißen Ländern reift der Mensch in allen Stücken früher, erreicht aber nicht die Vollkommenheit der temperirten Zonen. Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die gelben Indianer haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Theil der amerikanischen Völkerschaften.' Uit: *Immanuel Kants Physische Geographie*; ongedateerd en zonder Kants autorisatie, want na zijn dood samengesteld en uitgegeven door een van zijn leerlingen. O.a. in Katherine M. Faull, *Anthropology and the German enlightenment: perspectives on humanity*, Lewisburg: Bucknell University Press 1995, p. 238. Zie ook: Emmanuel Chukwudi Eze, *Achieving our humanity: the idea of the postracial future*, New York: Routledge 2001, p. 22.

353 Dat beide heren met hun racistische citaten vandaag ruim worden aangehaald op websites als *chimpout.com* en *stormfront.org* is dan ook een pijnlijke consequentie van wat we, hopelijk, tot onnozelheid en domme onwetendheid mogen rekenen.

354 'Das Weib in jedem Alter wird für bürgerlich-unmündig erklärt; der Ehemann ist ihr natürlicher Curator.' *Immanuel Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Leipzig 1833, p. 133.

omhoog te werken tot fatsoenlijke burgers.³⁵⁵

Fraai is het allemaal niet en volgelingen van Kant breken zich dan ook het hoofd hoe de grote voorvechter van de autonomie, de mensenrechten en de menselijke waardigheid deze tegelijkertijd ontzegt aan iedereen behalve aan heruitgaven van zichzelf.³⁵⁶ Deze verheffing van het blanke, christelijke en mannelijke ras ten koste van al het andere is immers niet verenigbaar met ook maar de meest zwakke vorm van kosmopolitisme.

Een mogelijkheid om met dit aspect van Kant om te gaan, is door onderscheid te maken in Kants *filosofie* en Kants *antropologie*. En om diens filosofie vervolgens in verdediging te nemen tegen zijn antropologie, die daarmee in flagrante tegenspraak is. Want met zijn concept van de menselijke waardigheid stimuleert Kant immers het verzet tegen racisme, anti-semitisme en vrouwenonvriendelijkheid.

Waar het uiteindelijk op neerkomt, is niet de vraag of *Kánt* aan negers, gele indianen, vrouwen of joden redelijke vermogens toekent, want dat doet hij nu eenmaal niet. De vraag is of wij, of *ik*, als lezer van Kants filosofische werk, hen deze vermogens wens toe te kennen. Wanneer ik op deze vraag met ja antwoord, wanneer ik meen dat ieder mens in staat is tot *sapere aude*, dan laat ik al deze groepen ook delen in het concept van de menselijke waardigheid. Want dát concept staat geheel los van Kants persoonlijke observaties van verre volkeren, waarvan hij nooit meer zag dan tekeningen in een tijdschrift. Of of van zijn opvattingen over vrouwen, die de eeuwige vrijgezel al evenmin nader wist te komen.³⁵⁷

Wanneer ik vrouwen, negers, joden en gele indianen redelijke vermogens toeschrijf, dan kan ik niet anders dan constateren dat ook zij met behulp van de 'vormen van de aanschouwing' en de 'categorieën van het verstand' kennis ontwikkelen over de werkelijkheid. Dat ook zij op grond van de categorische imperatief morele besluiten vellen. En, belangrijker nog, dat ook negers en blanken, joden en christenen, mannen en vrouwen op grond van dit gedeelde redelijk vermogen zullen instemmen met het sociaal contract om in vrede samen te leven.

Wanneer ik, op grond van Kants eigen filosofie, aanneem dat alle mensen redelijke wezens zijn, wanneer ik aanneem dat alle redelijke wezens autonoom zijn en dat alle mensen op grond daarvan tot vergelijkbare regels kunnen komen, dan moet het ook mogelijk zijn om op grond van deze regels een politieke gemeenschap te vormen ongeacht huidskleur, geloof of geslacht.

355 Immanuel Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 36 en p. 72.

356 Reinhard Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Kant-Forschungen, Band 10), Hamburg: Meiner Verlag 1998.

357 Joachim Leilich, a.w., p. 150.

Dan ga ik ervan uit dat mensen wetten kunnen ontwikkelen waaraan ze zich, wederom op grond van hun rede, wensen te onderwerpen. Dat alle mensen, in één zin, hun eigen, inclusieve samenleving kunnen ontwikkelen. Een kosmopolis waarvan geen enkel redelijk wezen, ongeacht zijn antropologische kenmerken, kan worden buiten gesloten.

Op grond van Kants filosofie zouden we helemaal niet moeten vragen wat de 'natuur' van de méns maakt, maar wat de mens als vrij en redelijk handelend wezen van zichzelf maakt. Door toch met dergelijke antropologische overwegingen op de proppen te komen, doet Kant zijn filosofische insteek niet alleen concurrentie aan. Hij vernauwt ook het bereik van de drie 'magistrale kritieken' waarmee hij zo beroemd is geworden tot het blanke, christelijke en mannelijke deel van Königsberg.³⁵⁸ Graag laat ik Kants racistische, vrouwonvriendelijke en antisemitische uitlatingen sneuvelen in het licht van de door dezelfde Kant opgestelde *praktische Vernunft* uit 1788. Kants naargeestige opvattingen over iedereen buiten zijn eigen *peer group* dienen onder het zwaard te vallen van zijn eigen kritische rede.

Intrigerend is niet alleen de vraag waarom hij dit zelf nooit heeft opgemerkt. Intrigerend is ook het gegeven dat Kant hier zelf de Achilleshiel toont van zijn eigen denken. De mens komt waardigheid toe, jazeker. Maar kunnen we elke tweevoetige primaat uit de familie Hominidae wel als mens beschouwen?

Naar de eeuwige vrede

Het is een kleine stap van Kants Copernicaanse wending in het denken over wetenschap, moraal en politiek, waarin het kosmopolitisme nog veelal impliciet is, naar Kants expliciete kosmopolitisme in het denken over recht en internationale politiek. Het is de stap van de drie kritieken naar het korte essay *Zum Ewigen Frieden* uit 1795. Een essay dat over het algemeen wordt beschouwd als een van de belangrijkste bijdragen aan de ontwikkeling van het kosmopolitisme.

Toch komen ook in dit boekje termen als *Kosmopolitismus* of *Weltbürgertum* maar amper voor. Hoewel Kant heel uitdrukkelijk de juridische en politieke contouren van het kosmopolitisme schetst, lijkt hij het niet nodig te vinden om dit te benadrukken.³⁵⁹ Het inzicht dat de rede, en

358 Julika Funk, *Positionen der Anthropologie. Überblicksdarstellung und kommentierte Bibliographie*; zie: uni-konstanz.de/FuF/ueberfak/sfb511/publikationen/philanth.htm (geraadpleegd 17 januari 2011).

359 Dat is overigens anders in het korte essay *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* uit 1784. Hierin schetst Kant hoe een toekomstige wereldsamenleving onafwendbaar is. Meestal wordt 'Weltbürgerlich' dan ook vertaald als 'kosmopolitisch'. Dit essay uit 1784 wordt doorgaans opgevat als een voorstudie voor het langere essay *Zum Ewigen Frieden* uit 1795.

daarmee de wetenschap, de moraal, het recht en politiek, niet aan grenzen zijn gebonden; en het inzicht dat op grond van Kants *praktische Vernunft* elke mens, van Oostjaak tot Samojeed en van Barbarijse zeerover tot Arabische bedoeïen in staat is zijn categorische imperatief op te stellen of zijn voorstelling van de wereld te maken, deze inzichten ademen al zo'n kosmopolitisch denken, dat het voor Kant amper nog nodig lijkt om zijn *Weltbürgertum* verder te verdedigen.

Een enkele keer wordt hij expliciet. Zo is het volgens Kant alle mensen toegestaan om zich 'krachtens het recht van het gemeenschappelijk bezit van het aardoppervlak aan een maatschappij aan te bieden. Omdat de aarde bolvormig is, kunnen mensen zich niet tot in het oneindige verspreiden maar moeten zij uiteindelijk toch elkaars nabijheid dulden. En niemand heeft oorspronkelijk meer recht om op een bepaalde plaats op de aarde te zijn dan de ander'.³⁶⁰

Impliciet gaat Kant er dus van uit dat mensen hun recht op een bepaalde plaats zullen opeisen. Geweldloos samenleven binnen een staat en via een sociaal contract, vereist al inspanning en bovenal redelijkheid. Geweldloos samenleven tussen groepen mensen, cq. tussen staten, vereist nog veel meer inspanning en redelijkheid. En ook al lijkt veel geweld anno 1795 aan banden gelegd, een wereld zonder gewelddadige conflicten is nog ver weg.

Het belangrijkste doel van *Zum Ewigen Frieden* is het leveren van argumenten voor een definitieve en vooral ook mondiale afschaffing van de oorlog. Want mensen zullen zelf die eeuwige vrede nabij moeten brengen. Er is bij Kant geen vredelievende kracht die de werkelijkheid doortrekt en richting wijst. Er is geen *Weltgeist*, die doelgericht op deze vrede afstevent, laat staan dat er een God bestaat die aan het einde der tijden de zwaarden omsmeedt tot ploegscharen. Integendeel: het natuurlijke antagonisme waaraan de mens onderworpen is, lijkt ook groepen mensen telkens weer met elkaar in conflict te brengen. Desondanks is voor redelijke mensen de 'eeuwige vrede' wel degelijk een reële mogelijkheid.

Sterker nog, schrijft Kant, de tijd is er naar. We hebben immers al een belangrijke stap in de goede richting gezet. Via het sociaal contract toomden we onze 'wilde' vrijheid in op statelijk niveau. We wisten een gewelddadig surplus aan vrijheid te beteugelen dat het leven ooit, en in woorden van Thomas Hobbes, zowel *solitary*, als *poor*, *nasty*, *brutish* en *short* maakte. Inmiddels laten we ons kluisteren door het recht en organiseren we onze vrijheid binnen de staten. Deze zijn bij voorkeur ingericht als republieken die zich laten kenmerken door hun subtile verhouding

360 Immanuel Kant, *Naar de eeuwige vrede*, p. 64.

tussen vrije burgers en de trias politica.³⁶¹ Op nationaal niveau schiepen we feitelijk al de mogelijkheid voor een vreedzame samenleving. Hier is de natuurtoestand waarin de mens ooit verkeerde, bedwongen door het sociale contract tussen burgers.

Maar wat lukte binnen de staten, is nog lang niet volbracht op mondiaal niveau. Tussen de staten leeft de natuurtoestand vooralsnog door in haar rauwheid, primitivisme en geweld. Want anders dan individuen, sloten staten (nog) geen sociaal contract. Zij kennen (nog) geen onderling recht. Zo woedt de strijd tussen individuen op voor-statelijk niveau door in de strijd tussen staten op mondiaal vlak.

Wanneer we echter gemakshalve aannemen dat niemand op oorlog zit te wachten, dan is de volgende stap, en de inzet van Kants manifest, het formuleren van een aantal spelregels (zes zogenoemde *voorlopige* en drie zogenoemde *definitieve* artikelen) op grond waarvan we vrede tussen de staten zullen stichten. Daarmee weerspiegelt een verdrag tussen vrije staten in het volkenrecht het verdrag tussen vrije burgers in het staatsrecht.

Waar het nu dus op aankomt, schrijft Kant in *Zum ewigen Frieden*, is het uitbannen van oorlog tussen de – Europese – staten. Vrijwel al deze staten bezitten sinds de Vrede van Westfalen in 1648 de status van soevereine natie.³⁶² Sindsdien groeide de overtuiging dat dit systeem van onafhankelijke naties de best denkbare garantie bood tegen oorlogsgruwelen zoals in de eerste helft van de 17^e eeuw.

Kant koestert echter een diep wantrouwen tegen het Westfaalse systeem. Hij constateert niet alleen dat de Duitse vorstendommen doorlopend conflicten uitvechten, hij ziet ook dat alle grote landen er staande legers op nahouden en dat ze al evenzeer bereid zijn om deze voor hun eigen belangen in te zetten. Bovendien merkt hij op hij dat de verhoudingen tussen grootmachten als Rusland, Frankrijk, Pruisen, Oostenrijk en het Britse Koninkrijk onder spanning staan. Na honderdvijftig jaar Westfaalse vrede zijn grote oorlogen niet langer ondenkbaar. Integendeel.

Op het moment dat Kant zijn boek schrijft, vecht de jonge Franse Republiek reeds een oorlog uit tegen Pruisen en Oostenrijk die het *ancien regime* te hulp wilden schieten. Met zijn boek hoopt Kant het tij alsnog te keren. En wel door een grondslag te leggen voor een nieuw volkenrecht

361 Kant onderscheidt de republiek van, zijns inziens, minder wenselijke staatsvormen als de feodale staat of de democratie. Het is maar de vraag of Kant daarbij de representatieve democratie voor ogen heeft zoals moderne westerse staten die kennen of de directe democratie van de Griekse polis, die zijns inziens niet geschikt is voor een moderne staat. Het valt te verdedigen dat Kants republiek dicht in de buurt komt van de hedendaagse representatieve democratie. Zie: Kant, a.w., p. 67-68.

362 De Westfaalse vrede bestond uit een aantal verdragen die zowel een einde maakte aan de Tachtigjarige Oorlog (tussen Nederland en Spanje) als aan de Dertigjarige Oorlog (in Duitsland).

dat de kans op oorlogen flink terug zal dringen.

Want 'normaal', zo weten we, is een interstatelijke vrede niet. Net zomin als het ooit 'normaal' was dat individuele mensen in vrede met elkaar gingen samenleven. 'Wenselijk' is zo'n samenleving overigens wel. In één lange zin formuleert Kant het als volgt.

'Zoals wij de gehechtheid van de wilden aan hun wetteloze vrijheid om liever onophoudelijk met elkaar te vechten dan zich te onderwerpen aan een wettige dwang die door hen zelf wordt geconstitueerd, om dus de voorkeur te geven aan de dwaze vrijheid boven de redelijke vrijheid, met diepe verachting bezien en als ruwheid, grofheid en beestachtige degradatie van de mensheid beschouwen, zo zou men verwachten dat beschaafde volkeren (eenieder voor zichzelf verenigd in een staat) zich zouden haasten om hoe eerder, hoe liever zo'n verwerpelijke toestand verlaten.'³⁶³

Elke vredestoestand moet dus worden *gevestigd*, op grond van een *zelf geconstitueerde wettelijke dwang*. Zoals de vrede tussen individuen binnen een republiek door deze wettelijke dwang wordt bewerkstelligd, zo bewerkstelligt deze dwang ook de vrede tussen de republieken onderling. Als eindresultaat staat Kant echter geen overkoepelende republiek voor ogen. Geen supra-nationale wereldrepubliek waarin alle burgers, of alle landen, zullen opgaan. Kant pleit voor een internationale Volkerenbond. Voor een sociaal contract tussen de staten. Voor een verdrag waarin de staten niet alleen afspreken de vrede na te streven, maar waarin ze die afspraak ook concretiseren in een aantal maatregelen.³⁶⁴

De voorlopige artikelen: op weg naar de vrede

Zum ewigen Frieden bestaat feitelijk uit de verdere uitwerking van deze gedachte. Eerst formuleert Kant zes bepalingen om tot vrede te komen. Deze noemt hij de *preliminaire* of 'voorlopige' artikelen.³⁶⁵

Een. Vredesverdragen mogen geen geheime clausules bevatten die alsnog oorlog kunnen veroorzaken. *Twee.* Staten mogen geen andere staten kopen, erven of anderszins verwerven. *Drie.* Staande legers moeten op termijn worden afgeschaft. *Vier.* Buitenlandse Zaken mag geen staatschulden maken. *Vijf.* Geen enkele staat mag zich met geweld mengen in de constitutie en de regering van een ander staat. *Zes.* Wanneer een staat om defensieve redenen toch in oorlog raakt, moet zij zich houden aan het oorlogsrecht.

³⁶³ Kant, a.w., p. 70.

³⁶⁴ Dit verwerpen van een wereldrepubliek en het nastreven van een volkenbond is voor Kant ook een praktische kwestie; Kant, a.w., p. 73.

³⁶⁵ Kant, a.w., p. 55-62.

Nummer vijf van deze voorlopige artikelen is hier het meest interessant. Dat is het verbod op buitenlandse inmenging. Wie niet minder nastreeft dan een eeuwige vrede, kan dit alleen doen op grond van een breed gedeelde afspraak van non-interventie.

Het is een standpunt dat we in de context van het 18^e-eeuwse Duitse rijk moeten zien. Alleen al tussen de vorstendommen die 75 jaar later, in 1871, tot Duitsland worden gesmeed, woedden in de eeuw van Kant meer dan twintig oorlogen. Tegen de opvattingen van dat moment in benadrukt Kant dat een vorstendom op de eerste plaats een gemeenschap van mensen is en geen bezit van de vorst. De vorst die in zijn buurlanden interenieert, die zonder meer het recht neemt om volgens het *Ius ad Bello* de oorlog te verklaren,³⁶⁶ strijdt niet zozeer tegen een concurrerende vorst maar vooral tegen een gemeenschap. Tegen een gemeenschap die via haar sociaal contract voor de vorst en dus voor het politieke beleid van het land heeft gekozen. Omdat Kant de rechten van deze gemeenschap vergelijkt met de rechten van het individu, concludeert hij dat ook de correctiemechanismen voor beide vergelijkbaar moeten zijn. Zoals we een autonoom individu niet corrigeren om de simpele reden dat hij ons niet bevalt, zo dienen we ook een autonoom volk niet te corrigeren omdat het ons niet bevalt. Zelfs al gaat iets evident fout in een ander land, dan nog is er volgens Kant geen interventie toegestaan: 'Deze inmenging van buitenlandse machten zou de rechten krenken van een volk dat slechts met zijn interne ziekte worstelt.'³⁶⁷ Alleen wanneer individuen of landen de veiligheid van anderen bedreigen, is het toegestaan om geweld in te zetten. Al moet dit geweld ook *dán* niet buitensporig zijn, maar gebonden aan de regels van het recht, in dit geval het *Ius in Bello*, het oorlogsrecht.

De definitieve artikelen: de verankering van de vrede

Zijn eenmaal aan de zes voorlopige artikelen voldaan en is de vrede bereikt, dan dient ze te worden verankerd. Om verankering mogelijk te maken verschaft Kant zijn lezers drie 'definitieve' artikelen.³⁶⁸

Een. 'De burgerlijke constitutie in elke staat moet republikeins zijn.' Met dit artikel, handelend over het *staatsrecht*, heeft Kant niet het verschil voor ogen tussen een republiek en een monarchie, maar tussen een republiek en een dictatuur. Ook al gaat Kant niet zo ver, zijn beeld van een republiek komt dicht in de buurt van de moderne democratie inclusief de *trias politica*. De individuen die in een republiek wonen, worden behandeld als vrije burgers en niet als onderworpenen. Kern van de republiek is het

366 *Ius ad bellum*, (Lat.), letterlijk: recht *tot* oorlog. *Ius in bello*, (Lat.), letterlijk: recht *tijdens* oorlog.

367 Kant, a.w., p. 58.

368 Kant, a.w., p. 63-78.

sociaal contract. Ook al heeft het volk zichzelf de wet niet gegeven, een republiek bestaat op grond van een positief antwoord op de vraag 'of het volk zich dergelijke wetten gegeven zou kunnen hebben.'³⁶⁹

Twee. 'Het volkenrecht moet gebaseerd zijn op een federalisme van vrije staten.' En dus niet, voor alle duidelijkheid, op een wereldstaat waarin alle staten opgaan of waardoor deze staten worden onderworpen. Opnieuw vormt het sociaal contract hier het model. Binnen het federalisme houden de staten hun soevereiniteit. Ze worden niet onderworpen door andere staten. De federatie heeft bestaansrecht omdat elke afzonderlijke staat in positieve zin kan antwoorden op de vraag of zij tot deze federatie wenst te behoren.

Drie. 'Het Wereldburgerrecht behoort beperkt te zijn tot de voorwaarden van algemene gastvrijheid.' Het is hier waar Kant binnen een bestek van amper drie pagina's het concept introduceert van het *Ius Cosmopoliticum*, het wereldburgerrecht. Naast het staatsrecht (het recht van mensen binnen een staat en bovenal, de verhouding tussen de staat en de vrije burgers) en het volkenrecht (het recht van soevereine staten tot elkaar) introduceert hij hier een derde rechtscategorie. Dit *Ius Cosmopoliticum* regelt de verhouding tussen landen en vreemdelingen die deze landen binnenkomen.³⁷⁰

Kant redeneert hier als volgt. Hoewel niemand oorspronkelijk meer recht heeft om op een bepaalde plaats op aarde te zijn, hebben we nu eenmaal te maken met gevestigde staten die steunen op hun burgerij. Deze burgers hebben via het sociaal contract hun land op een specifieke manier ingericht. Het kan dan ook niet zo zijn dat elke vreemdeling zich zonder meer als burger in een ander land vestigt. Kant schakelt het 'wereldburgerschap' dan ook niet gelijk met het statelijk burgerschap. De binnentredende vreemdeling is en blijft een bezoeker. Daarom is 'wereldburgerrecht' in feite bezoekrecht. Het ontvangende land dient zijn bezoekers dan ook niet vijandelijk te behandelen. Zij mogen hen zelfs niet het land uitzetten, wanneer dat zou betekenen dat deze uitzetting hun ondergang zou betekenen. Op zijn beurt dient de bezoeker zich respectvol tegenover het ontvangende land op te stellen.

Het zijn niet alleen standpunten waarmee Kant vooruitloopt op het moderne vreemdelingen- en asielrecht. Het zijn ook standpunten waarmee Kant felle kritiek levert op de koloniale politiek van Europa, waar van enig respect jegens het ontvangende land geen sprake is. 'Als men hiermee het ongastvrije gedrag van de beschaafde, voornamelijk handeldrijvende

369 Reynaert, a.w., p. 134.

370 Kant, a.w., p. 64.

staten van ons werelddeel vergelijkt, dan is de onrechtvaardigheid die zij ten toon spreiden bij hun bezoek aan vreemde landen en volkeren (voor hen staat dat gelijk aan veroveren), schrikbarend groot. Amerika, de negerlanden, de specerijeilanden, de Kaap enzovoorts, beschouwden zij bij hun ontdekking als landen die aan niemand toebehoorden, want voor hen telden de inwoners ervan helemaal niet.³⁷¹

Tussen Hegel en Cloots

Het zijn standpunten die vandaag, meer dan tweehonderd jaar na Kant, gemeengoed zijn. Maar aan het einde van de 18^e eeuw waren zij tamelijk revolutionair. En dat sindsdien niemand die reflecteert op het wereldburgerschap om Immanuel Kant heen kan, bleek al in 1821 toen Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) een vernietigende kritiek op *Zum ewigen Frieden* schreef. Het was een kritiek die een eeuw later door de nationaal-socialistische rechtsfilosoof Carl Schmitt nog eens stevig werd overgedaan. Beider kritiek kwam er *grosso modo* op neer dat Kants eeuwige vrede onmogelijk is; zowel gezien de structurele animositeit die nu eenmaal tussen staten heerst, als door het ontbreken van een instantie die boven deze politieke entiteiten staat.

Kant, zo stelt Hegel,³⁷² erkent onvoldoende het verschil tussen soevereine individuen en soevereine staten. Soevereine burgers leveren onder de dreiging van oorlog en geweld inderdaad een deel van hun autonomie in om een staat mogelijk te maken die hen beschermt. Maar staten doen dat zo niet. Zij zijn helemaal niet van zins hun soevereiniteit in te leveren ten behoeve van een hogere macht. Daarom zijn de verdragen die zij sluiten nooit meer dan papieren tijgers. Het zijn verdragen die net zo gemakkelijk weer worden opgezegd als ze aanvankelijk worden ondertekend. Zolang er, kortom, geen werkelijke wereldmacht opstaat waaraan de staten zich vrijwillig zullen onderwerpen en die het nakomen van vredesverdragen daadwerkelijk kan afdwingen, zolang blijft Kants eeuwige vrede een eeuwige droom.

Kant, zo stelt ook Schmitt,³⁷³ miskent inderdaad *het politieke* waarop soevereine staten zijn gebouwd. Dit politieke bestaat uit het doorlopend definiëren wie vriend is en wie vijand. Elke politieke gemeenschap leeft van dit onderscheid. Een staat kan simpelweg niet bestaan zonder zich

371 Kant, a.w., p. 75.

372 G.W.F. Hegel in zijn *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). Althans zoals samengevat door Thomas Mertens in zijn uitstekende Inleiding op Kants *Naar de eeuwige vrede*; Kant, a.w., p. 25-29.

373 Carl Schmitt in zijn *Der Begriff des Politischen* (1927). Zie opnieuw de samenvatting van Mertens in zijn Inleiding op Immanuel Kant, *Naar de eeuwige vrede*; Kant, a.w., p. 29-33.

te definiëren ten opzichte van haar vijanden. Daarom zijn internationale verhoudingen per definitie antagonistisch. Het door Kant voorgestelde model doet in de ogen van Schmitt geen recht aan dat antagonisme. Volgens Schmitt is Kants voorstel niet alleen onrealistisch, omdat landen nooit hun recht op oorlog zullen inleveren, het is ook gevaarlijk. Want in zijn poging om oorlogen tussen afzonderlijke staten te vermijden, maakt het oorlogen tégen staten juist mogelijk. Stel dat er inderdaad een internationale rechtsorde komt die bovendien vergaande bevoegdheden krijgt om individuele landen tot de orde te roepen, dan zal ze deze bevoegdheden ook inzetten. Dan wordt geen (beperkte) interstatelijke oorlog meer gevoerd omwille van een klein nationaal belang, maar een (alles verwoestende) oorlog tegen staten die zich niet in de ultieme internationale rechtsorde wensen te schikken. Schmitt: 'We weten dat tegenwoordig de verschrikkelijkste oorlog alleen in naam van de vrede, de verschrikkelijkste onderdrukking alleen in naam van de vrijheid en de verschrikkelijkste onmenselijkheid alleen in naam van de mensheid voltrokken wordt'.³⁷⁴ Een politieke filosofie zonder een begrip van het politieke, zonder een notie van de constante mogelijkheid van oorlog en geweld, is dan ook niet alleen naïef. Ze ontkent de harde realiteit van de alledaagse werkelijkheid, waarna deze onverbidde zal terugslaan.

Meenden Hegel en Schmitt dat Kant veel te ver ging, en keerden zij daarom terug naar de uitgangspunten van Westfalen, voor anderen ging Kant lang niet ver genoeg. Zo stelde Kants' tijdgenoot, de Nederlandse verlichtingsdenker en wereldreiziger baron Anacharsis Cloots (1755-1794) dat alle bestaande staten dienden te worden afgeschaft en vervangen door een wereldstaat waarin alle mensen de status genoten van wereldburgers.³⁷⁵ Deze Cloots werd geboren in Kleve, net over de Nederlands-Duitse grens, als *Jean-Baptiste du Val-de-Grâce, baron de Cloots*. Hij stierf in de nadagen van de Franse Revolutie onder de guillotine van Robespierre. Hij was niet alleen een zelfbenoemd 'voorspreker van het mensdom' – *orateur du genre humain* – maar ook een 'persoonlijke vijand van Jezus' omdat zijns inziens het christendom, net als alle andere religies, de menselijke waardigheid te schande maakte. Hij liet zijn adellijke titel vallen en verving zijn voornaam *Jean-Baptiste du Val-de-Grâce* door die van Anacharsis de Barbaar, een vroege voorloper van de cynicus Diogenes van Sinope.

Wat Cloots voor ogen stond was dus een radicale afschaffing van alle

³⁷⁴ Carl Schmitt, *Het begrip politiek*, p. 128.

³⁷⁵ E.M. Janssen Perio, 'Slachtoffers van Robespierre', *NRC Handelsblad* 19 maart 1994. Zie ook: de.wikisource.org/w/index.php?title=ADB:Cloots,_Jean-Baptiste&oldid=570305 (geraadpleegd 30 september 2009).

bestaande staten en de vestiging van één wereldstaat die hij van zins was de ‘Republiek van Verenigde Individuen’ te dopen.³⁷⁶ Hoe die Republiek er in concreto zou moeten uitzien, beredeneerde hij in boeken met prachtige titels als ‘De Wereldrepubliek of de toejuicing van de Tirannendoders – in het vierde jaar van onze Verlossing’ uit 1793 (*La république universelle ou adresse aux tyrannicides – l’an quatre de la rédemption*)

Hoewel Cloots de geschiedenis inging als een even tragisch als meewarig figuur, trok hij lang geen onlogische conclusie uit Kants republikeinse theorie van het sociaal contract. Wanneer deze theorie stelt dat individuen zich op rationele gronden schikken naar een nationale overheid, die in ruil daarvoor zowel interne rust als veiligheid biedt maar ook veiligheid ten opzichte van andere staten, dan is het ook denkbaar dat individuen zich op rationele gronden schikken naar de overheid van een wereld die geen ruziënde staten meer kent.

Anders dan Kant, die een ‘federatie van soevereine republieken’ voor ogen stond, ziet het geestesoog van Cloots dus een ‘republiek van soevereine individuen’. Wanneer nationale staten van nature geneigd zijn tot animositeit en dus tot oorlog, gaat Kant dan wel ver genoeg? Is het dan niet beter om deze staten zélf op het spel te zetten?³⁷⁷ Bovendien, zo redeneert Cloots, wanneer individuen volledig soeverein zijn, omdat zij, en zij alleen, kennis kunnen ontwikkelen over de werkelijkheid en zich bovendien de morele wet kunnen stellen, op grond waarvan is dan de soevereiniteit van losse staten gebaseerd? Wie de soevereiniteit van de mens werkelijk serieus neemt, meent dat er maar één soevereine instantie buiten de mens bestaat, en dat is het gehele ‘menselijk ras’. Alleen een republiek die dit gehele menselijk ras omvat, heeft volgens Cloots recht van bestaan.

Terwijl Hegel en Schmitt, in hun kritiek op Kant weer terugverlangen naar het 17^e-eeuwse programma van Westfalen met haar soevereine staten, lijkt Cloots vooruit te kijken. In de richting van de 21^e eeuw, waar de soevereiniteit van de individuen langzaam maar zeker de maat wordt om soevereiniteit van concrete staten aan af te meten.

Grace Phiri en Kant

Ik keer terug naar Ndirande. En net als bij Diogenes en Marcus Aurelius

376 Pauline Kleingeld, ‘Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany’ in: *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, no. 3, juli 1999, p. 510.

377 Anacharsis Cloots, *La république universelle ou adresse aux tyrannicides*, 1792; *Bases constitutionnelles de la république du genre humain*, 1793. Besproken in het door Pauline Kleingeld geschreven lemma *Cosmopolitanism* van de Stanford Encyclopedia of Philosophy; zie: plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/ (geraadpleegd 30 september 2009).

vraag ik me om te beginnen af of Kant me verder kan helpen in mijn maar al te concrete confrontaties. Zowel met de politieman bij het huis van de *coffinmaker* als met de bevallende vrouw nabij de minibusjes op Ndirande market.

De antwoorden van Diogenes en Marcus stemden me somber. Terwijl Grace door Diogenes in haar armoede en onveiligheid als ‘ware mens’ aan de rijken ten voorbeeld werd gesteld, weigerde de stoïcijnse Marcus zich door Grace te laten raken.

Terwijl Diogenes zijn kosmopolitisme op geen enkele wijze in juridische of politieke zin uitwerkt, weigert de contemplatieve Marcus conform zijn kosmopolitisme ingrijpende besluiten te nemen. En terwijl Diogenes een groot deel van alle Grieken – de vrije burgerij plus de hoger geplaatste slaven – van zijn kosmopolis uitsluit, leidt Marcus’ kosmopolitisme tot de bloedige uitsluiting van een ondermijnende minderheid: de christenen.

Bij Kant ligt dat anders. Fundamenteel anders. Ook al heeft hij weinig fiducia in de rationele vermogens van joden, vrouwen, negers en gele indianen, uit zijn politieke filosofie mogen we concluderen dat hij alle bewoners van een land in staat acht om een sociaal contract te eerbiedigen. Ja, op grond van de categorische imperatief zullen alle redelijke mensen geneigd zijn om met zo’n contract in te stemmen, al was het maar omdat ze bang zijn voor de ongebreidelde vrijheid van hun medemensen. Het sociaal contract is immers het contract dat we maar al te graag zouden willen sluiten wanneer we plots werden teruggeworpen in een Hobbesiaanse natuurtoestand. En het is nu de taak van de overheid om op grond van dat sociaal contract de vrijheid van elke mens blijvend te garanderen.

Het contract verplicht de overheid om ook de vrijheid van Grace Phiri mogelijk te maken, en de gevaren die Grace bedreigen op te heffen. Vanzelfsprekend moet Grace de wet respecteren, maar ze mag er ook op rekenen dat anderen die respecteren. Dat ze niet mag worden verkracht, zonder vorm van proces in de gevangenis gegooid, dat ze wellicht zelfs aanspraak mag maken op voldoende voedsel en inkomen om te kunnen leven in vrijheid. Grace mag zich beroepen op een sociaal contract dat linea recta voortvloeit uit de categorische imperatief, die stelt dat wij alleen mogen handelen volgens regels die als algemene wet zouden kunnen worden afgekondigd. Grace mag er kortom op rekenen dat idealen als vrijheid en gelijkheid uiteindelijk leiden tot broederschap.

Mág er op rekenen. En niet: kán er op rekenen. Want Grace woont niet in Luxemburg of Australië. Grace woont in Malawi, in een land met een zwakke overheid. In een regio die nogal eens lijkt op die uit Hobbes’ natuurtoestand. Op een toestand die voorafgaat aan de Leviathan of het sociaal contract. Daarom zal ik ook, in mijn kanttekeningen bij Kant,

voor een belangrijk deel moeten terugkeren naar de situatie van vóór het sociaal contract, van vóór de vestiging van een sterke staat die de veiligheid van allen garandeert. Ik moet dus terugkeren naar uitgangspunten als de categorische imperatief. En naar de vooronderstelling van de redelijkheid van alle mensen die hen in staat stelt om een categorische imperatief te formuleren.

Het is, samengevat, de vraag wat Kants kosmopolitisme voor Grace Phiri in petto heeft wanneer een staat, gebaseerd op het sociaal contract ontbreekt of faalt. Wat kunnen we, kortom, op Ndirande market met Kants categorische imperatief?

Mijn *eerste kanttekening* zal Grace in verwarring brengen. Hoe praktisch Kants *Vernunft* ook wil zijn, op het moment dat Grace Phiri me concreet verzoekt om hulp, verschaft de denker uit Königsberg me maar amper gelegenheid om moreel te handelen. Althans: om moreel te handelen in Kantiaanse zin, waarin handelen alleen moreel mag heten als uitkomst van de categorische imperatief.

De kwestie is fundamenteel. In de werkelijkheid van alledag gaat het er bepaald anders aan toe dan je op grond van Kants filosofie zou willen. Op het moment dat Grace mijn hulp inroept, word ik letterlijk overrompeld. Ik heb de tijd niet om me te hernemen en de vraag te stellen of 'mijn handeling zou kunnen gelden als algemene wet'. Feitelijk valt mijn besluit al vóór ik überhaupt in staat ben om voldoende afstand te nemen. Mijn besluit valt vóór ik een redelijke overweging, van welke aard dan ook, kan maken.

Het is de vraag om Kants oproep om moreel te denken, dat wil zeggen om te denken vanuit de categorische imperatief, wel is toegesneden op het volle leven. Op situaties waarin doorlopend besluiten worden genomen. Een leven dat mij, onder het felle licht van een Afrikaanse middag, een bevallende vrouw, vuil zand, toeterende taxibusjes, de geur van diesel en rokend hout, omringd door belangstellend toekijkende marktkooplui, in één klap voor het blok zette en tot handelen dwong.

Me tot handelen dwong? *Handel zo dat de norm van je wil*, stelt Kant en veronderstelt daarmee dat ik de wil koesterde om moreel te handelen. Maar daar was geen sprake van. Ik wilde helemaal niet moreel handelen. Ik wilde wandelen en niets dan wandelen. Ik genoot, ik hād helemaal geen plannen. Mijn wil was volstrekt niet op de politiemans of Grace Phiri gericht. *De norm van je wil...* Wanneer er al een wil was die deze de situatie aanjoeg, dan was het de wil van de twee vrouwen en de wil van de politiemans. Hadden zij mij niet aangesproken, dan had ik hen waarschijnlijk niet eens opgemerkt en was ik vrolijk doorgelopen.

Wat ik in een dergelijke situatie besluit, valt binnen geen enkele Kantiaanse imperatief. Niet alleen is het te weinig overwogen om conform de categorische imperatief aanspraak te maken op algemene wetgeving. Het is zelfs geen besluit dat Kant zou omschrijven als een 'hypothetische imperatief'. Want ook een dergelijk imperatief gaat uit van een moment van reflectie waarin besluiten worden genomen.

En véél besluitvorming speelt zich af in een voor-bewust moment, gelegen vóór de redelijke afweging die strenge filosofen als Kant van mij verwachten. Pas nadat ik van de politieman wegloop en nadat ik het minibusje van de bevallende vrouw heb betaald, ja, pas hoog op Ndirande Mountain, uitkijkend over de oneindige slum, komen de vragen, de afwegingen en de reflectie. En blijven de twijfels.

Nu besef ik maar al te goed dat ik Kants inzet op deze wijze onrecht doe. Hij ontwikkelde zijn ethiek, zijn praktische rede, niet zozeer als keuken om kant-en-klare besluiten in te bereiden. Wat hem voor ogen stond was bedoeld als een laboratorium om ethische rechtvaardigingen te toetsen. Toch is het van belang om te weten of deze rechtvaardigingen, deze uitspraken en redeneringen achteraf, ook een rol speelden op het moment van handelen zelf. En, daarop volgend, of zij een rol kunnen spelen in een toekomstige en vergelijkbare situatie. Wanneer dat niet zo is, dan heeft toetsen conform de categorische imperatief weinig zin. Wanneer het je al lukt om een regel te formuleren, en je hem nooit toe zult kunnen passen omdat de variabelen veranderen, dan heeft al het denkwerk maar weinig nut.

Wie probeert terug te kijken op de oorspronkelijke aanzet van zijn handelen, op zijn werkelijke motivatie, leert al snel dat deze maar amper kunnen worden teruggehaald en gereconstrueerd. Want doorgaans worden deze oorspronkelijke motieven sterk beïnvloed door niet meer te achterhalen maar al te concrete verzoeken van al te concrete mensen in al te concrete situaties. Het zijn bovendien verzoeken, mensen en situaties die later nooit meer op deze wijze zullen samen komen.

Dat maakt het ook voor de toekomst lastig om in concrete omstandigheden en op grond van Kants categorische imperatief moreel te handelen. Ook de handelingen die ik morgen verricht, zullen weer tijds- en plaatsgebonden zijn. Ook morgen zullen concrete handelingen niet aan Kants formele standaarden kunnen voldoen. Telkens weer zullen ze ontspringen aan het beroep dat een ander op mij doet, in een doorgaans onvoorziene omstandigheid.

Ik besef dat ik inga tegen de hele traditie van de westerse wijsbegeerte. En dan met name tegen haar nadruk op de autonomie van het denken, wanneer ik mijn vermoeden uitspreek dat het initiatief om (moreel) te

denken überhaupt niet bij mij ligt. Het zijn vrijwel altijd andere mensen die mij storen in mijn naïeve spontaniteit. Het zijn anderen die mij opwekken tot het kritisch besef dat het niet goed is zoals het nu is.

Daarom is moreel handelen misschien wel veel casuïstischer dan we zouden willen. Het antwoord op de vraag 'wat moet ik doen' varieert van moment tot moment, van plaats tot plaats en vooral: van mens tot mens. Daarom nam ik verschillende besluiten in mijn contacten met de politieman en de bevallende vrouw. Had ik per se willen handelen op grond van de categorische imperatief, dan was ik ter plekke vervallen in een verlammende besluiteloosheid.

De vraag of morele vuistregels als Kants categorische imperatief altijd onwerkbaar en daarom overbodig zijn, moet nog worden gezien. Vooralsnog constateer ik dat ze het in heel concrete morele dilemma zoals op Ndirande Market al snel af zullen leggen bij de inspiratie, het idee, of het appèl dat ooit tot die regel leidde.

Liefdadigheid en de categorische imperatief

Concreet moreel handelen, zo constateer ik, vloeit niet per se voort uit de autonomie van mijn denken. Het is voor een belangrijk deel voorbewust en daarmee pre-reflexief. Waarmee de vraag nog niet is beantwoord wat iemand tot dit handelen brengt. Wat mij in Ndirande aanzette tot handelen, waren anderen. Het feit dat zij naar voren traden, dat zij mij verantwoordelijk maakten voor hun lot, dát was het wat mij liet denken en doen. De wil en de handeling van anderen is de ordeverstoring die het denken aanjaagt; wanneer deze ordeverstoring al geen permanente inbraak op het denken vormt.³⁷⁸

Ditmaal wees ik het verzoek van de politieman af en willigde dat van de vrouw in. Morgen doe ik wellicht het tegenovergestelde, doe ik helemaal niets of help beiden. Maar zonder deze concrete mensen die in deze concrete situatie mijn aandacht opeisten, zou ik wellicht niet hebben geweten dat politiemannen het schoolgeld van hun zoons niet kunnen betalen. Of dat vrouwen in barensnood zo arm kunnen zijn dat ze geen geld hebben voor het busje naar het ziekenhuis.

Moet ik nu constateren dat de categorische imperatief op zijn best is weggelegd voor de studeerkamer van de ethicus of de vergaderzaal van de wetgever? Leidt mijn ervaring op Ndirande market tot de overweging dat Kants voorschrift alleen geldt in het laboratorium van de rede? En dat we ons moeten neerleggen bij het feit dat het in het volle leven, ook

³⁷⁸ Ralf Bodelier, *Ordeverstoringen. Zeven essays over beeldende kunst, literatuur en muziek in de schaduw van Auschwitz*, Baarn: Gooi & Sticht 1992.

op moreel vlak aanmodderen geblazen is?

In mijn *tweede kanttekening* betwijfel ik inderdaad of de categorische imperatief, zoals geformuleerd door Kant, ons überhaupt verder helpt. Deze kanttekening luidt dat de categorische imperatief, maatgevend voor generaties intellectuelen, geen uitsluitel biedt in onze zoektocht naar een kosmopolitische ethiek.

Grace Phiri had, evenals de politiemann, een heel specifiek verzoek. En ze vroegen een heel specifieke voorbijganger, mij en mij alleen, om hulp. In dat, maar al te specifieke en concrete geval, is het vrijwel onmogelijk om een besluit afhankelijk te maken van de veel algemenere vraag of we 'iedereen' moreel verplicht kunnen stellen om een zelfde besluit te nemen. Om, bijvoorbeeld, uit eigen zak het transport te verzorgen van bevallende vrouwen en het schoolgeld te betalen van kinderen van arme politiemannen. Hoewel Kant doorgaans terughoudend is met praktische voorbeelden, stelt hij het thema van de *charitas* in een van zijn boeken zelf aan de orde.³⁷⁹ Hij schotelt zijn lezers het voorbeeld voor van een rijke man. Een welgestelde burger die ziet hoe anderen worstelen met hun armoede terwijl hij zonder meer in de mogelijkheid verkeert om hen te helpen. Stel nu, zegt Kant, dat deze man als volgt redeneert. Dat hij – in mijn vrije vertaling – als volgt denkt.

‘Wat gaat hun armoede mij aan? Voor mij mag iedereen zo gelukkig zijn als de hemel voorbeschikt of zoals hij het voor zichzelf weet te regelen. Ik zal niemand iets afpakken, ik zal ook niemand benijden. Maar ik heb helemaal geen zin om iets bij te dragen aan hun welbevinden, zoals ik al evenmin zin heb om hen terzijde te staan in hun armoede!’

Verbeeld je nu, vraagt Kant, dat deze manier van redeneren gemeengoed zou zijn. ‘Ach, dan zou het mensdom zonder twijfel voortgaan met bestaan. Misschien zou het wellicht wel beter af zijn, dan wanneer iedereen zwatelt over mededogen en liefdadigheid, maar zich tegelijkertijd bezig houdt met bedrog, het aan de laars lappen van andermans rechten of met hen anderszins schade toebrengen.’

In zo’n geval is het toch beter, zo overweegt Kant, om die redenering te volgen, waarin tenminste niemand schade wordt toegebracht. Maar mag zo’n redenering dan ook een morele wet heten? Nee, dat mag hij niet, ook al is het niet ondenkbaar dat tal van mensen op vergelijkbare wijze denken. ‘Want een wil die iets dergelijks zou besluiten, komt met zichzelf in tegenspraak wanneer hij zelf in de problemen zou komen, wat geenszins valt uit te sluiten. Dan is ook hij aangewezen op de liefde

379 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1786.

en het medelijden van anderen. Was zijn eigen redenering tot algemene wet gemaakt, dan had hij zichzelf beroofd van alle hoop om geholpen te worden wanneer hij die hulp zelf nodig heeft.³⁸⁰

Dat is een duidelijk antwoord: het ten principale afzien van het verleen van hulp, kan op grond van de categorische imperatief niet moreel worden genoemd. Maar hoe zit het dan met het tegenovergestelde? Laat ik Kants voorbeeld eens omdraaien. Hoe zit het met de rijke man die als volgt redeneert?

‘Hun armoede gaat ook mij aan. Voor mij mag niemand zo ongelukkig zijn als de hel voorbeschikt of zoals hij het voor zichzelf weet te verpesen. Ik zal iedereen iets geven, ik zal iedereen steunen. Ik heb zin om bij te dragen aan andermans welbevinden, ik wil niets liever dan mensen terzijde staan in hun armoede.’

Verbeeld je nu, vraag ik me af – want Kant houdt het, nogmaals, alleen bij het eerste voorbeeld – dat deze manier van redeneren gemeengoed zou zijn. Het zou in elk geval een vriendelijker uitgangspunt zijn dan de redenering van de burger uit Kants eigen voorbeeld, de man die niemand iets gunt of terzijde staat. Maar mag deze redenering nu ook een morele wet heten, zelfs al is het niet goed voorstelbaar dat tal van mensen haar aanhangen?

Ook al verschaft Kant zelf geen uitsluitsel, toch gok ik erop dat ook deze redenering de toets van de categorische imperatief niet doorstaat. Want een wil die iets dergelijks zou besluiten, komt met zichzelf in tegenspraak omdat het geenszins valt uit te sluiten dat hij, door iedereen iets te geven, zelf in de problemen komt. Dan wordt ook de rijke man behoevend en armlastig. Niet alleen komt hij daarmee in dezelfde situatie terecht als zijn medeburger die hij zo graag wil helpen, ook kan hij niemand meer terzijde staan. En dat kan natuurlijk nooit de bedoeling zijn. Was deze redenering tot algemene wet gemaakt, dan beroofde hij zichzelf van elke mogelijkheid om anderen te helpen.³⁸¹

Noch de beslissing om niemand te helpen, noch het besluit om iedereen te helpen, valt zo onder Kants definitie van morele wet. En meer smaken zijn er niet. In mijn zoektocht naar een kosmopolitisch antwoord op de vraag hoe zich in een mondialiserende wereld het rijke deel moet ver-

380 Kant, a.w., p. 56.

381 Dat mijn redenering waarschijnlijk door Kant zou zijn beaamd, ontleen ik aan een opmerking van Martha Nussbaum die Kants verhouding tot het mededogen onderzoekt. Nussbaum meldt niet alleen dat Kant vond dat je met het geven van hulp de waardigheid van de ontvanger aantast. Kant voegde daar nog aan toe, aldus volgens Nussbaum, ‘dat medelijden de hoeveelheid leed in de wereld vergroot, want door het tonen van medelijden lijden twee mensen in plaats van slechts één’. Martha Nussbaum, *Oplevingen van het denken. Over de menselijke emoties*, Amsterdam: Ambo 2001, p. 306 en p. 559.

houden tot het arme, weet Kant me vooralsnog niet veel verder te helpen.

Zoals de tweede kanttekening aansloot op de eerste, zo sluit de *derde kanttekening* op de tweede aan. De categorische imperatief, als mogelijkheid om op rationele wijze morele besluiten te nemen, schiet tekort omdat ze geen aandacht heeft voor concrete mensen met hun concrete problemen, in hun maar al te concrete lijden.

Door dit gebrek aan aandacht kan zij zelfs mensonterend gedrag legitimeren. Hoewel de categorische imperatief ooit werd geformuleerd als criterium om het goede leven vorm te geven, kan zij door haar puur procedurele vorm dat goede leven ook om zeep helpen. De categorische imperatief is zó procedureel, het ontbreekt haar zo dramatisch aan inhoud, dat ze zich ook laat gebruiken om praktijken te legitimeren die naar ons gevoel volstrekt mensonwaardig zijn.

Een voorbeeld moet voldoen. En dat is het pleidooi van Kant in zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* uit 1786 om aan moordenaars altijd de doodstraf op te leggen. Een doodstraf die onder de Malawische dictator Hastings Banda 299 keer werd uitgevoerd en in 1994 door de eerste democratisch gekozen president Muluzi *de facto* werd afgeschaft. Maar dat was in '94. Vandaag en onder het huidige autocratische bewind van president Bingu wa Mutharika behoort de doodstraf weer tot de mogelijkheden.³⁸²

Toen Muluzi de doodstraf buiten werking stelde, deed hij dat naar verluid op grond van het motto *We are no country of murderers. 'I will never sign a death sentence against a fellow human being'*.³⁸³ Daarmee verwoordde hij de morele gedachte dat het voltrekken van de doodstraf ten koste gaat van de waardigheid van een medemens, maar ook dat zij opnieuw intens leed teweegbrengt bij de moordenaar, zijn vrouw, zijn ouders of zijn kinderen, waardoor het leed dat door de misdadiger zelf al werd veroorzaakt, alleen nog maar toeneemt.

Naar Kants opvatting echter, is de doodstraf voor moordenaars vanzelfsprekend. Dat is op de eerste plaats omdat de zwaarte van straffen, aldus

382 Zo stelde de Malawische overheid in maart 2011 dat zij niet het tegen de doodstraf gerichte *Optional Protocol* van het *International Covenant on Civil and Political Rights* ICCPR zal ondertekenen; 'Malawi will not abolish death penalty', *Nyasa Times* 17 maart 2011. Zie: nyasatimes.com/national/malawi-will-not-abolish-death-penalty.html (geraadpleegd 20 maart 2011).

383 Muluzi verklaarde publiekelijk dat hij nooit een doodvonnis tegen een medemens zou ondertekenen. Sinds 1992 is er in Malawi dan ook geen doodvonnis meer voltrokken, al wordt de doodstraf wel met enige regelmaat uitgesproken; zie: handsoffcain.info/bancadati/schedastato.php?idcontinente=13&nome=malawi (geraadpleegd 20 maart 2011). Al bleef de doodstraf *pro forma* wel degelijk tot de mogelijkheden behoren, sinds 1992 is in Malawi niemand meer door de staat om het leven gebracht. In 2007 werd de doodstraf ook formeel ongrondwettelijk verklaard; zie: deathpenaltyproject.org/content_pages/31 (geraadpleegd 20 maart 2011).

Kant, een-op-een de zwaarte van het misdrijf moeten uitdrukken. Alleen door dit principe consequent toe te passen, voorkomen we wraakzucht en kan een objectieve en eenduidige toemeting van straffen plaatsvinden. Op grond van dit uitgangspunt is het nu vanzelfsprekend dat moord alleen met moord kan worden vergolden. Alleen door voor moord zo'n hoge straf op te leggen, drukt zich het respect uit voor het menselijk leven dat door de moordenaar werd genomen. *Hat er aber gemordet, so muss er sterben*. Het is het aloude oog-om-oog, tand-om-tand, waar Kant overigens ook uitdrukkelijk naar verwijst.³⁸⁴

Nu verdedigt Kant de doodstraf minder op grond van deze oud-testamentische gedachte dan op grond van de categorische imperatief. Wanneer we ervan uit gaan, zegt Kant, dat de moordenaar handelde op grond van zijn vrije wil, dan mogen we er ook van uit gaan dat hij zelf de wet formuleerde dat het menselijk leven niet beschermwaardig is. Wanneer je de moordenaar nu zo behandelt – cq. ter dood brengt – zoals hij anderen behandelde – cq. ter dood bracht – dan volg je de wet die de moordenaar zelf heeft geformuleerd. Feitelijk kun je zelfs redeneren dat de moordenaar het recht heeft te worden beoordeeld op grond van een wet die hij als rationeel wezen zelf formuleerde.³⁸⁵ Wanneer we afzien van mijn, in de eerste twee kanttekeningen geformuleerde twijfel of iemand aan zijn (morele) handelingen wel de overwegingen van de categorische imperatief vooraf laat gaan, dan is dit een redenering waar geen speld tussen te krijgen valt.

Intellectuelen die in de 18^e eeuw wél tegen de doodstraf pleiten, zoals Cesare Beccaria, worden door Kant afgeserveerd als sentimentele humanisten omdat ze zich laten leiden door *teilnehmende Empfinden* en *affektierte Humanität*.³⁸⁶ Want voor Kant is het opleggen en voltrekken van de doodstraf een handeling van de hoogste morele orde, louter en alleen omdat deze door zuiver rationeel argumenteren tot stand is gekomen. Het statelijke moorden wordt door Kant zelfs zo belangrijk geacht, dat een land dat zichzelf zou opheffen ('denk aan een eiland waarvan de bevolking zou besluiten het eiland te verlaten om zich over de wereld te verspreiden') toch de laatste moordenaar in de gevangenis zou moeten executeren.³⁸⁷

384 Hans-Ludwig Schreiber, 'Todesstrafe', in: *Zeitschrift für Internationale Strafrechtsdogmatik*, ZIS 8/2006, p. 327-329.

385 Hans-Joachim Pieper (red.), *Hat er aber gemordet, so muß er sterben. Klassiker der Philosophie zur Todesstrafe*, Alfter, zonder jaargang, p. 115-127. Zie ook: interview met Pieper op evangelisch.de/themen/gesellschaft/philosophie-sogar-kant-war-f%C3%BCr-die-todesstrafe7674.

386 Schreiber, a.w., p. 328.

387 'Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete, (z.B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinander zu gehen, und sich in alle Welt zu

Nu valt veel tegen deze bloeddorstige redenering in te brengen. En dat gebeurt dan ook, met het commentaar van de Italiaanse schrijver Umberto Eco als een van meest lucide varianten. Zo stelt Eco de simpele vraag of de wederkerigheid die Kant tot de kern maakt van de toepassing van het strafrecht bijvoorbeeld ook opgaat in verkrachtingszaken? Dient een verkrachter na te zijn berecht, zelf aan een verkrachting te worden onderworpen? En zo ja, wie zou deze fraaie taak dan op zich willen nemen?³⁸⁸

Ik zou het graag nog wat pittiger willen stellen. En wel aan de hand van het geval Armin Meiwes, de 'kannibaal van Rotenburg'. In het voorjaar van 2001 zocht deze Meiwes via internet contact met Bernd Jürgen Brandes, een ingenieur uit Berlijn. Brandes stond Meiwes vrijwillig toe zijn penis af te snijden. Samen probeerden ze het geslachtsorgaan in een braadpan te bakken en op te eten, waarna de man buiten bewustzijn raakte en doodbloedde. Vervolgens hing Meiwes hem aan een vleeshaak, slachtte Brandes en vroomde hem in. In de maanden erna zou hij verschillende lichaamsdelen van Brandes hebben opgegeten.³⁸⁹

De vraag is niet zozeer of Kant voorstander zou zijn van het opleggen van precies dezelfde behandeling aan Meiwes als hij Brandes liet ondergaan, want de conclusie kan niet anders luiden dan dat Kant daar voorstander van is. Ook Meiwes zou moeten worden geslacht en opgegeten, om te beginnen met zijn penis. Opnieuw is de vraag wie zich aan Meiwes geslachtsorgaan te goed zou willen doen, gevolgd door de vraag of deze executie zelfs in de verste uithoeken van de publieke opinie nog het predicaat 'moreel' zou krijgen.

Ik waag dat te betwijfelen. Ik vermoed zelfs dat de publieke opinie deze straf in walging zou afwijzen. Toch verdient elke oog-om-oog, tand-om-tand-bestrafing bij Kant per definitie het predikaat 'moreel', ook wanneer een absolute meerderheid zich er kokhalzend van afkeert. En dát acht ik problematisch, al was het maar omdat zo de term 'moreel' volledig aan haar oorspronkelijke connotatie wordt ontdaan.

Om deze reden beargumenteert de Duitse filosoof Jürgen Habermas bijvoorbeeld, dat Kants categorische imperatief niet voldoet. 'Het subject,

zerstreuen), müsste der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Taten wert sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat; weil es als Teilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann.' Kant, geciteerd in: Schreiber, a.w., p. 328.

388 'En als het beginsel zou gelden van de wedervergelding door de staat, zou men dan niet, steunend op de wet, op de verkrachter, en met geweld, sodomietische handelingen moeten verrichten?' Umberto Eco, 'Dialoog over de doodstraf', in: *De Alledaagse onwerkelijkheid*, Amsterdam: Bert Bakker 1985, p. 154-155.

389 Zie voor een verslag van het geval Meiwes: de.wikipedia.org/wiki/Armin_Meiwes (geraadpleegd 22 maart 2011).

ook al is het in staat om een moreel oordeel te vellen, kan dat nooit op eigen houtje. Alleen samen met alle anderen valt te toetsen of een bestaande, dan wel aanbevolen norm, in ieders belang is en daarom maatgevend.³⁹⁰ En Habermas is streng. Zo mag de gemeenschappelijke toetsing van handelingen die voor moreel verantwoord moeten doorgaan, ook geen virtuele toetsing zijn. Hoe belangrijk het wellicht is om je al redenerend vóór te stellen hoe positief anderen over het door jou uitgedokterde besluit zullen oordelen, uiteindelijk is een handeling pas moreel verantwoord wanneer er concreet, met anderen, via een ‘machtsvrije communicatie’ consensus over is bereikt. Kants categorische imperatief is niet alleen leeg en bepleit daarom het verkrachten van een verkrachter en opeten van een kannibaal. Ze is ook *monologisch*, terwijl Habermas pleit voor een *dialogische* ethiek. Kant is inderdaad *subjectief*, terwijl een werkelijk moreel besluit alleen op *intersubjectieve* gronden tot stand kan komen.

Nu kom ik op Ndirande market ook met Habermas niet ver. Wanneer Kant met zijn subjectieve categorische imperatief al niet geschikt is om instant-besluiten te nemen, dan is Habermas dat met zijn intersubjectieve ethiek nog minder. Hoe verleidelijk het wellicht ook is om tussen de walmende minibusjes een *herrschaftsfreie Kommunikation* op gang te brengen over Grace Phiri's verzoek, uiteindelijk zal er toch een besluit moeten worden genomen. En liefst voordat Grace's kleindochter daadwerkelijk in het zand wordt gebaard.

Habermas' introductie van 'de anderen' in het vaststellen van moreel handelen brengt me wel tot een *vierde kanttekening*. Hoe zit het eigenlijk met Grace Phiri zelf? Wat is eigenlijk haar rol in het denken van Kant? Bij Diogenes of Marcus Aurelius deed Grace er niet toe, en bij Kant lijkt het al niet anders te zijn. Wat Grace ook zegt, hoe ze mij aankijkt, hoe zuiver of verward haar argumenten zijn, hoe optimistisch of deplorabel haar toestand is – in de procedurele afweging die ik volgens Kant dien te maken, speelt zij geen enkele formele rol. Vanzelfsprekend verbiedt Kant me niet om ook de positie van Grace in mijn procedurele afwegingen te betrekken, maar de concrete vrouw van vlees en bloed, diep in het stof van Ndirande market, hoef ik verder geen blik waardig te keuren. Alsof Grace niet meer is dan een ding, een uitwisselbaar lichaam, waar ik óver denk. Alsof Grace niet meer dan een middel is om tot mijn doel te komen. Terwijl het nota bene Grace zélf is waar het allemaal om draait en die mijn denken heeft aangezet.

390 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Band 2): *Zur kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, p. 145. Zie ook: Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, p. 77.

Ik ervaar het als bijzonder verleidelijk om nu verder te gaan op de overweging of een denken in de lijn van Kant, een denken dat zich zo min mogelijk wil laten raken door de werkelijkheid, laat staan zich door die werkelijkheid uit balans wil laten brengen, überhaupt wel denken mag worden genoemd.

Meer voor de hand ligt echter een andere vraag. Bestaat er buiten Kants monologische categorische imperatief, en Habermas dialogische variant daarop, ook een categorische imperatief die zich expliciet niet fundeert in een redelijke afweging? Ik vermoed van wel.

De vraag of ik Grace zou helpen dan wel in de steek zou laten, beantwoordde ik in de concrete situatie op Ndirande market in het aangezicht van Grace zélf. Ten diepste werd op dat moment mijn redelijke denken, dit principe van mijn vrijheid, ter discussie gesteld. De extreme kwetsbaarheid van beide vrouwen in het vuile zand, schokte mijn zelfgenoegzame genieting. Sterk, gezond en met geld in mijn portemonnee, trok ik die zonnige middag over Ndirande Ringroad en stuitte op Grace en haar dochter; fragiel, ziek en zonder een kwacha op zak. Zonder dat Grace me ook maar iets kon afdwingen, verplichtte zij mij door haar vraag om hulp. Haar autoriteit was ontwapenend en werkte louter door een beroep te doen op mijn vrije, goede wil.

Ook nu was er sprake van een imperatief. Maar anders dan bij Kant werd deze woordloos voltrokken en was dus pre-reflexief.³⁹¹ Het is deze imperatief die ik in het volgende essay, handelend over het kosmopolitisme van Emmanuel Levinas, ter sprake zal brengen.

Voor mijn *viijde kanttekening* spring ik van het concrete niveau van de ethiek naar het meer algemene niveau van het recht en de politiek. En verder: naar de internationale dimensie daarvan. Van de *Praktische Vernunft* meteen naar *Zum Ewigen Frieden*. Maar ook deze kanttekening zal door Grace Phiri in droefenis worden ontvangen. Want Kants denken verschaft haar geen bescherming van buitenaf. Zijn denken verschaft haar geen bescherming nu Malawi langzaam maar zeker wegzakt in een dictatoriaal bewind, geleid door Bingu wa Mutharika. Het verschaft haar ook geen bescherming, zou Malawi ooit wegzakken in genocide en massaverkrachting, zoals even verderop, in Congo en Rwanda.

Nu kan het immense belang van *Zum Ewigen Frieden* alleen bij benadering worden vastgesteld. Al was het maar omdat vandaag, in het tweede decennium van de 21^e eeuw, vrijwel alle voorstellen die Kant in zijn boekje

391 Roger Burggraeve, 'La socialité de l'argent'. Een ethische visie over economie, ondernemen en geld', *Ethische perspectieven* 7 februari 1997, p. 190.

doet in vervulling zijn gegaan. En niet alleen in Europa. Ook Malawi is een republiek naar Kants voorstellingen. Al is het een nog jonge en daarom gemankeerde republiek, maar Malawi heeft een grondwet, een trias politica, een redelijk functionerend parlement en vijfjaarlijkse verkiezingen die tot nu toe vrijwel geweldloos verlopen; het lijken indicatoren dat de burgers van Malawi *grosso modo* instemmen met het sociaal contract dat ze met zichzelf en dus met hun overheid zijn aangegaan.

Ook ligt Malawi vandaag ingesponnen in een web van internationale betrekkingen. Het land is volwaardig lid van Kants Volkerenbond in haar inmiddels schier oneindige gedaante van de Verenigde Naties, de Wereldbank en het IMF, van de Afrikaanse Unie en Comesa, van de FAO en de G77, van ILO en Interpol, van Monuc en Sadec, van UNAMID, UNCTAD, UNESCO, UNIDO en UNWTO, van de WHO en WTO en nog tal van andere internationale instellingen. Malawi heeft, kortom, Kants lessen ter harte genomen. Maar het is de vraag of dat voldoende is.

Malawi is een Afrikaans land met vergelijkbare specificaties als Rwanda. In 1993 is ook Rwanda een republiek met een meerpartijendemocratie, een gekozen president en een grondwet, ingesponnen in een web van internationale verdragen. Een jaar later is Rwanda het toneel van genocide. In een periode van honderd dagen, van begin april tot half juli vermoorden twee extremistische Hutu-milities, de *Impuzamugambi* en de *Interahamwe* tegen de één miljoen Tutsi en gematigde Hutu.

Hoewel de massamoord al sinds 1990 is voorbereid, en de voortekenen evident zijn, grijpt niemand in.³⁹² Omringende landen als Congo, Burundi, Uganda en Tanzania doen niets. Het machtige Amerika kijkt weg, evenals de voormalige kolonisatoren België en Frankrijk. Dit laatste land lijkt de genocide zelfs een warm hart toe te dragen.³⁹³ De Verenigde Naties staan het moorden *de facto* toe, terwijl de VN nota bene een troepenmacht – *United Nations Assistance Mission for Rwanda* UNAMIR – in het land heeft gestationeerd.³⁹⁴

Over de redenen om niet in te grijpen is veel geschreven.³⁹⁵ Een van de meest genoemde is dat het internationale recht, zo schatplichtig aan *Zum Ewigen Frieden*, niet voldoende in de mogelijkheid voorziet om in

392 Mahmood Mamdani, *When Victims become Killers. Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, Kampala: Fountain 2002, p. 132-159.

393 *France accused on Rwanda killings*; zie: news.bbc.co.uk/2/hi/africa/6079428.stm (geraadpleegd 8 februari 2011). Zie ook: Samantha Power, *Een probleem uit de hel. Amerika, het Westen en het tijdperk van de genocide*, Amsterdam: Contact 2003, p. 423.

394 Power, a.w., p. 410.

395 Roméo Dallaire & Brent Beardsley, *Shake hands with the devil: the failure of humanity in Rwanda*, Toronto: Random House Canada 2003. Zie ook: *Lessons from Rwanda. The United Nations and the prevention of Genocide*; zie: un.org/preventgenocide/rwanda/responsibility.shtml (geraadpleegd 8 maart 2011).

soevereine staten militair in te grijpen. Zelfs niet wanneer deze staten soevereine individuen met honderdduizenden tegelijk over de kling jagen. Ook al blijken internationale normen rondom zelfverdediging en humanitaire interventies vandaag te schuiven, desondanks verbiedt het Handvest van de Verenigde Naties haar lidstaten in Artikel II.4 nadrukkelijk om onderling geweld te gebruiken, terwijl artikel II.7 hen verbiedt om zich in de staatszaken van een andere staat te mengen. Formeel gaat de soevereiniteit van landen nog steeds voor op de soevereiniteit van hun burgers.³⁹⁶ Formeel, want vanzelfsprekend had de internationale gemeenschap ook zónder de zegen van de VN kunnen ingrijpen. Ja, als vanzelfsprekend had een land als de Verenigde Staten, in 1994 met afstand het meest machtige land ter wereld, in Rwanda moeten ingrijpen.³⁹⁷

En Rwanda is geen uitzondering. Ook genocide in Biafra (1967-1970), Bangladesh (1971), Ethiopië (1977 en 1984), Equatoriaal Guinee (1977 en 1979), Guatemala (1982 en 1983), Irak (1986-1989), Darfur (2004-2008) en Congo (1994-heden) werden door de internationale gemeenschap getolereerd. En dat gebeurde doorgaans op grond van het 'legalistisch paradigma', zoals Michael Walzer het omschrijft in zijn standaardwerk over rechtvaardige en onrechtvaardige oorlogen.³⁹⁸ Tot de schaarse uitzonderingen behoren de genocide in Cambodja (1975-1978), waaraan Vietnam een einde maakte, en die in voormalig Joegoslavië (1991-1995), waar de Verenigde Staten het initiatief namen.

Het legalistische beginsel, Kants absolute verbod op inmenging in de binnenlandse politiek van andere landen, heeft weliswaar de oorlog tussen staten fors teruggedrongen maar ze bekrachtigde ook de soevereiniteit van het staatsgezag in landen waar de meest elementaire voorzieningen ontbreken of de mensenrechten sterk worden geschonden.

'Kant lijkt zich niet veel aan te trekken van het lot van volkeren die leven onder misdadige regimes of onder ongunstige omstandigheden', constateert een commentator droogjes. 'Hij lijkt ze enkel de morele plicht voor

396 Handvest van de Verenigde Naties. 'De Organisatie is gegrond op het beginsel van soevereine gelijkheid van al haar Leden.' Artikel II.4 luidt: 'In hun internationale betrekkingen onthouden alle Leden zich van bedreiging met of het gebruik van geweld tegen de territoriale integriteit of de politieke onafhankelijkheid van een staat, en van elke andere handelwijze die onverenigbaar is met de doelstellingen van de Verenigde Naties'. Artikel II.7 luidt: 'Geen enkele bepaling van dit Handvest geeft de Verenigde Naties de bevoegdheid tussenbeide te komen in aangelegenheden die wezenlijk onder de nationale rechtsmacht van een staat vallen, noch wordt op grond van enige bepaling daarin van de Leden verlangd dat zij zodanige aangelegenheden krachtens dit Handvest tot een oplossing brengen. Dit beginsel staat de toepassing van dwangmaatregelen ingevolge Hoofdstuk VII evenwel niet in de weg'; zie: europa-nu.nl/id/vh9lpkb93no0/handvest_van_de_verenigde_naties#p3 (geraadpleegd 8 maart 2011).

397 Power, a.w., p. 425-428.

398 Michael Walzer, *Rechtvaardige en onrechtvaardige oorlogen. Een ethische beschouwing met historische illustraties*, Amsterdam: Atlas 2006, p. 110-112.

te houden om te komen tot een republiek.’³⁹⁹ Het probleem zit ‘m echter niet in Kants persoonlijke gevoeligheid voor het lot van volkeren. Het probleem zit dieper en is voor een belangrijk deel ingebakken in Kants wijsgerige opvatting van soevereiniteit en autonomie.

Omdat Kant het soevereine individu en de soevereine gemeenschap min of meer in elkaars verlengde plaatst, en omdat hij beide even soeverein verklaart, heeft hij geen antwoord op de vraag hoe te denken en te handelen wanneer beide soevereiniteiten met elkaar in conflict komen. Wanneer de soevereine gemeenschap het soevereine individu schendt. Kom je dan op voor de soevereiniteit van het individu, en schend je met een politionele invasie de soevereiniteit van het land? Of respecteer je de soevereiniteit van een land en accepteer je de schending van zijn soevereine individuen?

Academisch is het probleem van de dubbele soevereiniteit allerm minst. Zo kruisten tijdens de Irak-oorlog in 2004 de Britse intellectueel Roger Scruton en de vicevoorzitter van het Duitse parlement, Antje Vollmer, publiekelijk de degens over de vraag of Kant nu wél (Scruton) of níet (Vollmer) zou hebben ingestemd met de Amerikaanse invasie in het land van Saddam.

Antje Vollmer, prominent lid van *Die Grünen*, deed de aftrap. In *Der Tagesspiegel* schreef ze dat ‘iemand, in navolging van Kant, nóóit een oorlog mag beginnen, louter omdat hij de juiste waarden vertegenwoordigt’.⁴⁰⁰ Kant, zo meende Vollmer, richtte zich op staten en daarmee op het *Staatsbürgerrecht*. En niet op individuele mensen en daarmee op het ‘mensenrecht’. Kant zou de nadruk die de voorstanders van Irak legden op mensenrechten hebben gediskwalificeerd als veel te vaag en veel te willekeurig. Sowieso worden, aldus Vollmer, de mensenrechten veel te vaak aangeroepen, terwijl het feitelijk gaat om politieke, economische en mediale kwesties. Wie doorlopend komt aanzetten met mensenrechten om daarmee onder andere politionele interventies goed te praten, behandelt mensenrechten zoals een fundamentalist zijn religie. Hij kent geen twijfel, hij vergelijkt niets, accepteert geen andere culturen en is in feite mateloos. Antje Vollmer, samengevat, staat op het standpunt dat Kant verwoordde in *Zum ewigen Frieden*.

Meer dan een maand later reageert Roger Scruton, prominent vertegenwoordiger van het Britse conservatisme. Op de website *opendemocracy.net* erkent hij dat Kant oorlog alleen goedkeurt ter verdediging en dat een ‘*pre-emptive attack*’ niet gelijkstaat aan defensie. Máár, zegt Scruton,

399 Mertens, a.w., p. 16.

400 Antje Vollmer, ‘Immanuel Kant im Irak’, *Der Tagesspiegel* 5 januari 2004.

Zum Ewigen Frieden moeten we niet al te serieus nemen. Kant was al oud en zijn denkvermogen liet na. Wie teruggaat naar Kants beroemde Kritieken trekt geheel andere conclusies.

Zo moeten we vooraleerst beseffen dat de inwoners van staten soevereine wezens zijn en daarmee doelen in zichzelf. Despotische landen nu, die hun inwoners niet erkennen als soevereine wezens, missen om deze reden elke legitimiteit. Anders dan Vollmer doet, kunnen we deze staten niet soeverein noemen, want ze worden immers niet door hun eigen inwoners erkend. Een soevereine staat, een Kantiaanse republiek, bestaat uit de instemming van haar burgers via het sociaal contract. 'Dit betekent dat het verdwijnen van deze despotische staten goed is in zichzelf. En het betekent dat dit verdwijnen het doel en het verlangen is van alle redelijke wezens.' Het aanvallen van een dergelijke staat, mits via de regels van het oorlogsrecht, zou door Kant worden opgevat als een 'rechtvaardige oorlog'.⁴⁰¹

Irak, zegt Scruton in 2004, is zo'n land zonder soevereiniteit. Irak is openlijk despotisch. Het land is geen Kantiaanse republiek en is al evenmin een enthousiast lid van de Volkerenbond. De inwoners van Irak worden hun rechten onthouden, Irak valt buurlanden aan en de machthebbers plegen genocide op hun eigen burgers. Stel nu, vraagt Scruton, dat een buitenlandse invasie de Irakese burgers de kans schenkt om weer, als burgers, een eigen staat op te bouwen en een eigen regering te kiezen? Met dat vooruitzicht zou Immanuel Kant zich zonder twijfel laten overtuigen door zijn eigen principes en voluit instemmen met de Amerikaanse interventie.

En daar is Antje Vollmer het dan weer niet mee eens. Wederom zes weken later verschijnt haar repliek. Zonder twijfel, schrijft Vollmer, zou de denker uit Königsberg volmondig met Scruton hebben ingestemd dat het Irak van Saddam een hel was om in te wonen. Ook zou Kant met Scruton de soevereiniteit van de Iraki's hebben benadrukt. En precies om die reden, aldus Vollmer, zou hij tegen Scruton hebben ingebracht dat 'alleen de bevolking van individuele staten, op grond van hun eigen inspanningen, een democratie kunnen vestigen.' Vollmer: 'Wat de buitenwereld kan doen is het leveren van kennis over democratisch bestuur en democratische instellingen (...) maar oorlog, gevoerd vanuit het buitenland, kan nooit een democratie vestigen. En Kant begreep dit als geen ander'. Hij zou dan ook nooit met de Amerikaanse invasie hebben ingestemd.⁴⁰²

401 Roger Scruton, *Immanuel Kant and the Iraq War*; zie: opendemocracy.net 19.02.2004 (geraadpleegd 17 januari 2011).

402 Antje Vollmer, *Immanuel Kant and Iraq. A reply to Roger Scruton*; zie: opendemocracy.net 31.03.2004 (geraadpleegd 17 januari 2011).

Scruton en Vollmer laten hun lezers in verwarring achter. Heeft dr. Scruton, onder andere de auteur van de geprezen Kant-monografie *Kant* uit 1982 nu gelijk? Of komt dat gelijk toe aan dr. Vollmer, auteur van de gedegen *Heisser Frieden. Über Gewalt, Macht und das Geheimnis der Zivilisation* uit 1995 naar de rol van geweld in een beschaafde samenleving?

Ik vermoed dat beiden gelijk hebben. En dat ze dit niet krijgen van hun tegenstanders. Kant laat simpelweg beide conclusies toe. Zijn nadruk op de soevereiniteit van staten leidt tot een politiek van non-interventie. Zijn nadruk op de soevereiniteit van het individu leidt tot een politiek van mensenrechten en interventie. De kosmopolitische intellectueel heeft de keuze. Maar precies deze keuzevrijheid, zo luidt mijn vijfde kanttekening, is onbevredigend als praktische kosmopolitische oriëntatie.

En de belangrijkste, de zesde kanttekening heb ik nog niet gemaakt, want de belangrijkste vraag moet ik nog stellen – en dat is de vraag die Sloveense intellectueel Slavoj Žižek met enig dedain afdoet als het ‘standaard kritisch-ideologisch punt dat elk begrip van universaliteit gekleurd is door onze particuliere waarden en dus verborgen uitsluitingen impliceert’.⁴⁰³ De vraag kortom, of Kant iemand of groepen mensen uitsluit. En zo ja, wanneer hij dat al doet, of deze uitsluiting voortvloeit uit zijn filosofie. Het is zeker een standaard-ideologisch punt, maar het dedain van Žižek is onverdiend. Zeker intellectuele beschouwingen die claimen recht te doen aan iedereen, verdienen het gefileerd te worden op de vraag wie ze bedoelen met ‘iedereen’?

Hoe ziet het op dit punt bij Kant? Sluit Kants kosmopolitisme iedereen in, waar ter wereld hij of zij zich ook bevindt? Of sluit ook Kants kosmopolitisme groepen mensen uit? Zoals Diogenes de gevestigde inwoners van de polis uitsloot, of Marcus Aurelius de christenen? Wanneer een kosmopolitische filosofie één toets moet doorstaan, dan is het deze wel. Gemeten naar de uitgangspunten van het concrete kosmopolitisme, zoals het *cynisme* van Diogenes en het stoïcijnse denken van Marcus Aurelius, wil ik het antwoord zoeken in de *praktische rede* van Kant. Bij zijn centrale stelling dat de mens, als autonoom redelijk wezen volgens de categorische imperatief zal handelen.

En de vraag is: kán iedereen wel redelijk denken en handelen? En waarom zouden mensen dat überhaupt willen doen? Waarom op grond van de rede, en niet, bijvoorbeeld op grond van overgeleverde tradities, goddelijke openbaringen of, hoe simpel kan het zijn, op grond van intuïties en *gut feeling*?

403 Slavoj Žižek, *Geweld. Zes zijdelingse bespiegelingen*, Amsterdam: Boom 2009, p. 58.

Bovendien: wanneer mensen al willen oordelen op grond van de rede, waarom zouden ze dat dan willen doen op grond van Kants specifieke invulling daarvan? Op grond van de procedure van de categorische imperatief? En niet, bijvoorbeeld, op grond van de ethische directieven van het boeddhisme, van Onze Lieve Heer of de Marquis de Sade?

En, als laatste, wanneer mensen al redelijk kunnen en willen oordelen, en wanneer ze dat ook al kunnen en willen doen op grond van Kants categorische imperatief, waarom zouden er dan ook naar hándelen? Waarom zouden ze niet handelen op grond van de hen meer vertrouwde intuïtie, oude tradities of het geloof in God? *De geest is gewillig, maar het vlees is zwak*, wist de evangelist Mattheüs al.

De aanhangers van de ‘categorische imperatief’ weten de antwoorden op al deze vragen. Zij menen dat we de categorische imperatief moeten toepassen, omdat de mens een redelijk wezen is, omdat zijn redelijkheid het gebruik van de rede nu eenmaal van ons verlangt, omdat Kant de meest redelijke argumenten heeft voor zijn categorische imperatief en omdat het alleszins redelijk is om redelijk verkregen uitkomsten ook in redelijke handelingen om te zetten.

Deze argumentatie is echter onbevredigend, omdat zij louter naar zichzelf verwijst. Omdat zij terugkeert naar een rede en een op die rede gebaseerde wil, die degene die niet volgens de rede willen denken en handelen nu eenmaal niet – of niet volledig – overtuigt. *De facto* zijn de antwoorden van Kantianen te vergelijken met de antwoorden van gelovige mensen op lastige vragen van de seculiere filosoof. Waarom baseren gelovigen hun moraal eigenlijk op het ‘goddelijke bevel’, zoals Cliteur het noemt? Hun antwoord klinkt de niet-gelovige onbevredigend in de oren, maar voor een gelovig christen is het volstrekt logisch: ‘Omdat ik in God geloof, omdat God zich in Bijbel heeft geopenbaard en omdat hij in zijn openbaring wil dat ik me aan zijn geboden conformeer’. Deze gelovige, die liever vertrouwt op de ‘absolute waardigheid van God’ dan op de ‘absolute waardigheid van de mens’ zal net zo schouderophalend aan de Kantiaan voorbijgaan als de Kantiaan aan de gelovige.

Terwijl de categorische imperatief evident is voor de veelal atheïstische aanhangers van de Kerk van de Rede,⁴⁰⁴ is ze dat allerminst voor de

404 In Frankrijk ten tijde van de Revolutie, werden de kerken van de christenen gesloten en ten dele vervangen door ‘kerken van de rede’. De Cultus van de Rede verving de katholieke hoogmis, de revolutionaire Jacobijnse kalender verving de kerkelijke Gregoriaanse en een ceremonieel iconoclasm (het breken van de beelden) verving het ‘breken van het brood’. Het Pantheon, dat in 1789 zou worden ingewijd als katholieke kathedraal, werd herbestemd tot kathedraal van de Rede. De heilige drie-eenheid werd hier vervangen door de seculiere drie-eenheid rede, vrijheid en gelijkheid. Op 10 november 1793 (20^e Brumaire volgens de Jacobijnse kalender) werd ook de Notre Dame opnieuw ingewijd. Nu als Tempel van de Rede, terwijl de Godin van de Rede

overgrote meerderheid van de wereldbevolking, als vanouds gevangen in theïstisch denken. Joden en moslims, christenen en hindoes, new-age-aanhangers en ietsisten, allen boren ze bronnen van moraliteit aan die buiten de rede en de categorische imperatief liggen. De Kantiaanse rechtvaardiging van de categorische imperatief kan, kortom, alleen gelden voor hen die instemmen met het primaat van de rede. Alleen al om deze reden valt te betwijfelen of Kants praktische rede geschikt is om een kosmopolitisme mee te funderen waarbinnen ook miljarden gelovigen zich moeten thuis voelen. Ja, Kant dacht van wel. Maar de reacties uit religieuze hoek laten ons iets anders vermoeden.

Overigens is ook binnen het *discours* van de verlichtingsfilosofie de categorische imperatief geen heer en meester. Zo stelt Arthur Schopenhauer (1788-1860) in *Die Welt als Wille und Vorstellung* uit 1819 een nieuwe imperatief op. Het is een imperatief die niet alleen simpeler is geformuleerd maar die volgens Schopenhauer ook beter wortelt in onze alledaagse ervaring. In een ervaring die leert dat mensen sterk geneigd zijn tot medeleven met anderen, omdat ze simpelweg het lijden van anderen als lijden herkennen. En zoals mensen hun eigen lijden wensen te verlichten, ligt het ook voor de hand dat ze het lijden van anderen wensen te verlichten. Daarom leidt het empirisch waarneembare medeleven van mensen – *Mitleid* – tot Schopenhauers categorische imperatief, *Das Prinzip aller Moral*. ‘Kwets niemand, het is beter om iedereen te helpen, in zoverre het tot je mogelijkheden behoort’.⁴⁰⁵

De grote uitsluiting

Dat de acceptatie van Kants ethiek valt of staat met de acceptatie van de rede als organiserend criterium, is méér dan enkel een academisch vraagstuk. Het heeft ook praktische consequenties voor de toepassing van de *praktische Vernunft* in concrete politieke vraagstukken. Nu lijkt die toepassing per definitie geen exclusief moment te kennen, maar, zo vermoeden we al uit Kants oordeel over negers, gele indianen, vrouwen en joden, je moet wel in staat zijn om autonoom en soeverein te denken en te handelen. Vermogens die Kant zélf louter wist te bespeuren bij blanke mannen in universiteitssteden als Königsberg.

Moderne Kantianen als John Rawls, die eveneens het primaat schenken aan Kants kritieken boven diens antropologie, dichten tegenwoordig ook negers en vrouwen redelijke vermogens toe. Het ligt echter voor de

op het hoogaltaar werd verheven; Hendrik George Leih, ‘De vrijheid op het altaar geheven’. In: *De Franse Revolutie en het christendom*, Kampen 1989.

405 Schopenhauer: ‘Verletze niemanden, vielmehr hilf allen, soweit du kannst’. Zie: Volker Spierling, *Schopenhauer-ABC*, Leipzig: Reclam 2003, p. 94.

hand dat twee groepen blijvend van Kants denken worden uitgesloten. Dat zijn, enerzijds, degenen die niet op de rede wensen te vertrouwen en er de voorkeur aan geven zich, bijvoorbeeld, te onderwerpen aan 'Gods bevel'. En het zijn, anderzijds, degenen die niet op de rede kunnen vertrouwen omdat zij daartoe het vermogen missen: de onredelijken. De waanzinnigen, de dwazen en onnozelaars, de zotten en stompzinnigen, de malloten en halve garen. Kortom: het enorme arsenaal aan mensen met een psychische aandoening of een verstandelijke beperking.⁴⁰⁶

Terwijl de eerste groep uitgesloten is, al dan niet op grond van redelijke overwegingen, niet wenst in te stemmen met Kants wijsbegeerte, inclusief de praktische toepassingen daarvan, heeft de tweede groep deze keuze niet. Daarom kunnen zij per definitie geen dragers zijn van de menselijke waardigheid zoals Kant deze voor ogen heeft. Want deze menselijke waardigheid is immers onlosmakelijk verbonden met de redelijke vermogens die de mens nu eenmaal zijn aangeboren.

Weliswaar veronderstelde Kant dat ook vrouwen, gele indianen, negers en joden geen (optimaal) gebruik weten te maken van hun redelijke vermogens, maar anders dan de dragers van de onredelijkheid, ontlene deze groepen hun identiteit niet aan de rede of aan het ontbreken ervan. Op het moment dat hen deze vermogens worden toegekend, geldt Kants antropologie niet meer en vallen zij als soevereine individuen onder de menselijke waardigheid.

Dat is anders voor de onredelijken. Zij worden gekenmerkt door het ontbreken van precies datgene waar mensen volgens Kant hun *waardigheid* aan ontlene: de rede. En terwijl deze inherente menselijke waardigheid ontspringt aan onze inherente redelijke vermogens, ligt het, al doorredenerend, voor de hand dat mensen zonder dergelijke vermogens op nooit méér kunnen rekenen dan een *relatieve waarde*. Een waarde waarvan de *prijs* telkens weer door anderen wordt vastgesteld.

Kants onderscheid tussen waardigheid en waarde vinden we in de 17^e en 18^e eeuw maar al te concreet terug in de omgang met geesteszieken. Het is de tijd van de 'grote opsluiting', zoals de Franse intellectueel Michel Foucault constateerde. De opkomst en ophemeling van de rede ging onvermijdelijk gepaard met de afgang en hellevaart van de onrede. Een toenemende afkeer van de onredelijkheid – *Unvernunft, déraison* – leidde

406 En dan is er nog een derde groep uitgesloten die voor het eerst wordt opgemerkt door Arthur Schopenhauer. Dat zijn de dieren die voor Kant slechts zaken of dingen zijn en die men zonder meer als facilitator voor het menselijk welbevinden kan gebruiken. Scherp beschrijft Schopenhauer hoe vogelvrij dieren zijn in de ethiek van Kant. 'Het zijn middelen, dingen die volledig aan de wil en willekeur van mensen ondergeschikt kunnen worden gemaakt.' P.B. Cliteur & A. Ellian, *Capita Encyclopedie en Rechtsfilosofie*, a.w.

in heel West-Europa tot de onstuimige aanwas van interneringsoorden waar de on-rede werd opgesloten. Zij verdween in *hôpitaux généraux* en *Irrenanstalten*, in *Narrenhäuser*, dolhuizen en *houses of correction*. Hoewel in deze plaatsen ook landlopers, werkschuwen en libertijnen – *folie* – werden weggeborgen, nam de waanzinnige – *déraison* – een geheel eigen plaats in. Terwijl de landloper of werkweigeraar in de dolhuizen nog op een menselijke behandeling kon rekenen, stelden zij hun gekken ten toon achter tralies.⁴⁰⁷ Nu de rede ontbrak, drong zich de *déraison*, de dierlijkheid van deze figuren volledig op de voorgrond. *De facto* waren de gekken niet meer van dieren te onderscheiden. Zij verloren dan ook hun status van soeverein individu.

In schrijnende bewoordingen schetst Foucault het leven van deze on-redelijken, die niet alleen werden gelijkgeschakeld met dieren maar ook een vergelijkbare behandeling ondergingen. ‘De krankzinnige vrouwen die aanvallen van razernij hebben, liggen als honden aan de ketting vast in hun hokken. Ze zijn van de bewaaksters en bezoekers gescheiden door een lange gang die met een ijzeren hek is afgezet. Door dat hek wordt voedsel en stro om op te slapen toegereikt, met harken wordt het vuil gedeeltelijk verwijderd’.

Vandaag wordt deze situatie, althans in de westerse wereld, als volstrekt abject beschouwd. Of dat ook zo is in Derde Wereldlanden, is nog maar de vraag. Het aantal mensen dat lijdt aan een geestelijke of mentale beperking en het aantal mensen met psychische aandoeningen is er in elk geval niet minder om. Zo schat de Wereldbank dat wereldwijd rond de 650 miljoen mensen lijden aan een lichamelijke, verstandelijke, psychische of sociale handicap. En een buitensporig groot deel van hen – naar schatting tussen de 100 en 200 miljoen mensen – maakt deel uit van de meer dan een miljard extreem armen.⁴⁰⁸ Er lijkt een duidelijk verband te bestaan tussen armoede en handicaps, of, in de meeste recente terminologie: tussen armoede en *functiebeperkingen*. Enerzijds zorgt armoede voor handicaps door ondervoeding, slechte gezondheidszorg en gevaarlijke levensomstandigheden. Anderzijds worden mensen met een handicap doorgaans gemarginaliseerd en uitgesloten van belangrijke ontwikke-

407 Michel Foucault, *Geschiedenis van de waanzin*, Amsterdam: Boom 1975, p. 72-89.

408 Hoeveel mensen met een handicap door het leven gaan, is niet bekend. In 1999 schatte de Wereldbank dat rond 15 à 20 procent van de extreem armen (op meer dan een miljard extreem armen zijn dat 150 à 200 miljoen mensen) lijden aan een handicap. Zie: Ann Elwan, *Poverty and Disability. A Survey of the Literature*, Washington: World Bank 1999, p. 15. Tien jaar later constateert de *Washington Group on Disability Statistics* dat wereldwijd rond de 10 à 12 procent van alle mensen een handicap dragen. Dat betekent dat we op een wereldbevolking van 7 miljard mensen in 2012 moeten rekenen op rond de 800 miljoen gehandicapten, en dat daarvan ten minste 110 miljoen gehandicapten leven in extreme armoede. Zie: cdc.gov/nchs/washington_group.htm - 2009 (geraadpleegd 7 februari 2010).

lingen in de samenleving. Ze leiden vaak geen gelukkig familieleven, ze krijgen geen of minder kinderen, ze ontvangen geen fatsoenlijk onderwijs, ze vinden geen baan en vrijetijdsbesteding, ze staan veel eerder bloot aan (seksueel) geweld, leven onder een negatieve beeldvorming en worden genegeerd door beleidsmakers.⁴⁰⁹ Zeker in een arm land leven mensen met een beperking vrijwel altijd op het bestaansminimum. Desondanks is armoede en leven met een beperking een combinatie die nog maar amper aandacht krijgt.⁴¹⁰

In haar standaardwerk over sociale rechtvaardigheid, *Grensgebieden van het recht* uit 2006, suggereert Martha Nussbaum dat Kants mensbeeld ook vandaag nog het beeld bepaalt van de mens als weldenkende, actieve, mannelijke burger. En dat op grond van dit mensbeeld, met name dragers van een verstandelijke of geestelijke handicap onverminderd van deze categorie zijn uitgesloten.⁴¹¹

Het is een wrange speling van het lot. Terwijl de uitvinding van de rede haar uitdrukking krijgt in het universele concept van de 'inherente menselijke *waardigheid*', degradeert de rede tegelijkertijd haar diapositief, de onrede, tot een *on-waarde*. Terwijl het concept van de menselijke waardigheid de grondslag vormt voor de universele mensenrechten, worden de dragers van verstandelijke handicaps op grond van deze onrede aan hun lot overgelaten.

Kants persoonsopvatting, constateert ook Nussbaum, maakt deel uit van een lange traditie waarin 'het persoonzijn wordt gelijkgesteld met het redelijk denken, dat vooral het vermogen tot moreel oordelen omvat'. Een denken waarbij een scherp onderscheid wordt gemaakt tussen de menselijke eigenschap van de rede en de dierlijkheid van de mens.⁴¹² Door onverminderd uit te gaan van de rede snijden Kant en de Kantianen onze morele vermogens volkomen los van de dierlijke wereld. Wanneer de rede ontbreekt, valt de mens dan ook in een klap terug tot de status van dier en verliest hij zijn waardigheid. Want wie louter bestaat in de sfeer van de natuur, is altijd een middel en nooit een doel op zich. Net als het dier, rest ook de geestelijk gehandicapte niet meer dan de prijs die de samenleving voor hem overheeft.

409 Colin Barnes & Geof Mercer, *Disability*, Cambridge: Polity Press 2002.

410 Al wordt ook hier een voorbehoud gemaakt. Zo constateren onderzoekers van het Human Development Network dat we veel niet weten. 'This relationship may not appear to be as quantitatively significant as common sense and anecdotal evidence would suggest'. Zij wijzen op het feit dat er op dit terrein alleen data beschikbaar zijn uit Europa en Centraal Azië en dat we zeker over derdewereldlanden nog in het duister tasten; Jeanine Braithwaite & Daniel Mont, *Disability and Poverty*, Washington: World Bank 2008 (Summary).

411 Martha Nussbaum, *Grensgebieden van het Recht*, a.w., p. 57.

412 Nussbaum, a.w., p. 120.

Terug naar de werkelijkheid van Ndirande

Het antwoord dat intellectuelen eeuwenlang hoopten te vinden op de vraag wát de werkelijkheid is en welke morele regels zij ons levert, wordt hen door Kant niet verschaft. Sinds de *Kritik der reinen Vernunft* of de *Kritik der praktischen Vernunft* menen wij dat onze opvatting van de werkelijkheid voor een belangrijk deel afhankelijk is van de wijze waarop wij naar de werkelijkheid kijken. Dé werkelijkheid valt door ons dan ook niet te kennen en blijft achter als het *Ding an sich*. Of, om het wat nauwkeuriger te omschrijven, de werkelijkheid na Kant is op zijn best de werkelijkheid zoals deze aan ons verschijnt, het *Ding als Erscheinung*.

Toch laten veel latere filosofen de werkelijkheid niet rusten. Zij koesteren de hoop dat de werkelijkheid eensdaags haar sluiers zal afwerpen en zich in haar naaktheid aan ons zal openbaren. Mijn kritische lezing van Kant maken mij nieuwsgierig naar hun verrichtingen. Ja, de zes kritische kanttekeningen die ik bij Kant zette, drijven me zelfs in hun richting. Zonder het *Projekt der Moderne* -zoals Habermas Kant's inspanningen omschreef- volledig terzijde te willen schuiven, moet ik terug naar de werkelijkheid en wel die van Ndiranda. Naar een werkelijkheid van waaruit Grace Phiri een onverbiddelijk beroep op me doet.

In het werk van Immanuel Kant verschijnt het kosmopolitisme voor het eerst als een volwaardige filosofie. Van de *Kritik der praktischen Vernunft* tot *Zum ewigen Frieden* krijgt het wereldburgerschap vorm als redelijk project van redelijke mensen. Van het moment waarop de mens zijn eigen morele wet bepaalt en met anderen een sociaal contract sluit, tot het moment waarop landen zelf hun wetgeving scheppen en met andere landen een sociaal contract sluiten, schetst Kant een verlicht kosmopolitisch universum en legt feitelijk de grondslag voor ons moderne morele en politieke denken. En centraal in dit kosmopolitisme staat opnieuw het begrip waardigheid – al is dit nu een inherente waardigheid die de mens noch ontleent aan de natuur (Diogenes) noch aan de goden (Marcus Aurelius). Deze inherente waardigheid ontleent de mens aan zijn eigen vermogen om te redeneren en zich aldus de wet te stellen.

Toch is Kants filosofie niet onproblematisch, zeker wanneer zij direct in verband wordt gebracht met de situatie waarin Grace Phiri op Ndirande market verkeert. Zo blijkt het niet mogelijk om op grond van Kants categorische imperatief fatsoenlijke directieven te ontwerpen over de manier waarop we in dergelijke *emergencies* moeten handelen. Ook is het nog maar de vraag of Kants kosmopolitisme wel voorziet in een mogelijkheid om Grace Phiri te redden op het moment dat zij slachtoffer wordt van grof binnenlands geweld. Op zo'n moment stuit de soevereiniteit van een land op de soevereiniteit van de burger. En Kant lijkt in dat

geval niet te kiezen voor deze burger maar voor het land. Als laatste lijkt Kants redelijke persoonsbegrip een ruime groep mensen uit te sluiten: zij die getroffen zijn door redeloosheid.

12 Emmanuel Levinas, Kosmopoliet door de ander

Met Emmanuel Levinas (1906-1995) verschuift het decor. Richtten Diogenes, Marcus Aurelius en Immanuel Kant zich op het ik, plots staat nu de ander centraal. Met Levinas verkennen we een kosmopolitisme dat expliciet wordt genormeerd door de ethiek. 'Ieder van ons is schuldig tegenover alle anderen en ik meer dan wie ook'. Hoe kan deze ethiek worden omgezet in recht en politiek? En hoe rijmen we Levinas' concept van een wereldwijde broederschap, met diens koele analyse van de massamoorden op de Palestijnse kampen Sabra en Sjatila? Of met zijn onverhulde sympathie voor de Sovjet-Unie?

In 1961 maakt de Russische kosmonaut Joeri Gagarin de eerste bemande ruimtevlucht uit de geschiedenis. In de Vostok I trekt hij in 108 minuten rond de aarde, een reis die hem de uitspraak ontlokt 'de aarde is blauw, hoe prachtig, hoe verbazingwekkend'.⁴¹³

Emmanuel Levinas, opgegroeid in Litouwen, groot kenner van de Russische literatuur en fervent lezer van *Le Monde*, volgt Gagarins vlucht op de voet. Om er in dat jaar nog een van zijn mooiste essays aan te wijden: *Heidegger, Gagarin et nous*. Het is een essay dat hem stempelt tot een kosmopolitisch intellectueel in het spoor van Diogenes van Sinope, Marcus Aurelius en Immanuel Kant, al zal hij in tal van opzichten met zijn voorgangers breken.

In 1961 is Levinas 55 jaar oud, directeur van de *École Normale Israélite Orientale* (ENIO) in Parijs, en wacht op de publicatie van zijn eerste grote boek annex proefschrift, *Totalité et Infini*. Het zal het boek worden waarmee Levinas voor het eerst ruime aandacht op zich vestigt. Maar ook een boek waarin hij scherp afstand neemt van zijn Duitse leermeester en aanhanger van het nationaalsocialisme Martin Heidegger, die hij een filosofie van de worteling en de onrechtvaardigheid verwijt.⁴¹⁴ Waarin hij,

413 En niet de uitspraak: 'ik zie geen god hierboven' of 'ik was boven, maar heb god niet gezien', zoals de Sovjet-Russische partijleider Nikita Chroesjtsjov hem later in de mond zou leggen. Zie: en.wikipedia.org/wiki/Yuri_Gagarin#cite_note-cosmoworld-9 (geraadpleegd 25 januari 2011).

414 Emmanuel Levinas, *De totaliteit en het Oneindige*. Essay over de exterioriteit, Baarn: Ambo 1987, p. 44.

om het alvast in onze terminologie te gieten, afstand neemt van Martin Heidegger die hij een anti-kosmopolitisme verwijt.

Heidegger, zo constateert Levinas in 1961, is weer in de mode. En dat is opmerkelijk, want Heidegger was een filosoof die zich compromitteerde voor, tijdens en na de Tweede Wereldoorlog. Hij meldde zich kort na de machtsovername van Hitler in 1933 vrijwillig als lid van de nationaalsocialistische NSDAP en probeerde in zijn positie van rector aan de universiteit van Freiburg deze partij ook daadwerkelijk te steunen. En meer dan dat: Heidegger was een denker die de *Führer* wilde *führen*. En volgens talloze critici was hij om deze reden mede verantwoordelijk voor de doorbraak van Hitler, het nationaalsocialisme en uiteindelijk ook Auschwitz.⁴¹⁵

Levinas kritiseert hem in *Heidegger, Gagarin et nous* echter niet direct op zijn nazi-sympathieën. Waarschijnlijk acht hij deze bij zijn lezers maar al te bekend. Hier zet hij Heidegger neer als criticus van de technologie. Een technologie die de mens lijkt te degraderen tot een schakeltje in een ontzaglijke machinerie. Een technologie die volgens Heidegger schuld is aan het uitbuiten van de natuur en die de aardbol uit elkaar kan doen spatten.⁴¹⁶

Het is een visie die Levinas hoogst problematisch acht. Ook al is de moderne techniek absoluut niet zonder gevaren. Wat Levinas echter irriteert, is de bekrompenheid van 'Heidegger en de Heideggerianen'. Want de technologie staat voor veel meer. Ze symboliseert de grote verwachtingen van de naoorlogse tijd. 'Wanneer de techniek in goede banen wordt geleid, biedt ze ook enorme mogelijkheden om de mensheid te bevrijden van de honger of de verslaving aan de arbeid.'⁴¹⁷

Wat Levinas bovenal stoort, is het alternatief dat Heidegger en tal van andere, veelal Duitse critici van de technologie, hun lezers bieden. Het alternatief van deze 'reactionaire en onderontwikkelde' vijanden van de industriële maatschappij is een terugkeer naar de idyllische wereld van onze kindertijd. Een wereld die niet is besmet door de moderne technologie. Een wereld van machtige landschappen, bruggetjes over rivieren, paden door de velden, bomen, duistere bossen, boerenvrouwen en wijnkaraffen op witte tafellakens. Een pastorale wereld die samenvalt met de Plaats waar het leven is geworteld en waar de techniek geen vat op krijgt. Het is, schrijft Levinas 'de eeuwige verleiding van het heidendom'.

415 Mark Lilla, *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*, New York: New York Review Books 2003.

416 Emmanuel Levinas, 'Heidegger, Gagarin en wij', in: Emmanuel Levinas, *Het Menselijk Gelaat* (gekozen en ingeleid door Ad Peperzak), Baarn: Ambo 1969, p. 65-68.

417 France Guwy, *De ander in ons. Emmanuel Levinas in gesprek: een inleiding in zijn denken*, Nijmegen: SUN 2008, p. 72.

De verleiding van het heidense 'heilige dat door de wereld heen sijpelt'.

De hang naar de Plaats is niet onschuldig. Het is een hang die Levinas direct herkent als de romantiek van het *hitlerisme* dat de Plaats in het Duitse landschap enkel reserveert voor hen die er via bloed en bodem zijn geworteld.⁴¹⁸ Want 'wortel schieten in een landschap, zich hechten aan de plaats (...), dat is precies de scheiding van de mensheid in autochtone bewoners en vreemdelingen'. Volgens Levinas is het onder meer de techniek die ons van deze scheiding bevrijdt. Het is de techniek die ontwortelt. Ze 'ontrukt ons aan de Heideggeriaanse wereld met haar bijgeloof van de Plaats'.

Deze ontworteling biedt een nieuwe kans. Een kosmopolitische kans. De kans om een einde te maken aan de opdeling in autochtone bewoners en vreemdelingen. 'Voortaan is het mogelijk om oog te hebben voor de mensen, onafhankelijk van de situatie waarin ze zich bevinden'. En anders dan de plaatsgebonden Heidegger, is het de kosmonaut Gagarin die ons deze kans verschaft. Niet zijn magnifieke kermisstunt, noch zijn moed of deugd, of de wetenschappelijke prestaties achter de vlucht maken op Levinas de meeste indruk. Het allerbelangrijkste is dat hij de Plaats verliet. 'Gedurende een uur heeft een mens bestaan buiten elke horizon – alles om hem heen was hemel'.

Gagarin was een communist. Maar wat Gagarin deed was bovenal joods, stelt Levinas. Ook het jodendom heeft zich altijd vrijgehouden van plaatsen. Ook het jodendom sublimeerde de afgoden niet. Het jodendom eiste hun vernietiging. Evenals de techniek demystificeerde het jodendom de wereld en onttoverde de natuur. 'Maar het ontdekte de mens in de naaktheid van zijn gelaat'.

De Ander

Zijdelings toont het Gagarin-essay al het centrale thema van Levinas. Dat is het gelaat van de andere mens. Kortweg: de Ander, al dan niet met hoofdletter. Of beter nog: dat centrale thema is de relatie die het gelaat van de ander aangaat met het 'ik'. Het is een relatie waar het 'ik' niet op uit ben. Zonder dat ik me er zelfs maar bewust van ben, roept de ander mij in deze relatie tot verantwoording en maakt mij tot een moreel denkend en handelend wezen. Al is het dezelfde ander die mijn bestaan al

418 Aan de vooravond van de Shoah schrijft Levinas een beschouwing over het 'hitlerisme' waarin hij het denken van de nazi's analyseert als een leer die de mens radicaal ketent aan zijn lichaam, dat vervolgens weer is verbonden met het *Blut und Boden* van de plaats. Een leer die de mens geen kans verschaft op enige vrijheid, wat het jodendom, het christendom en het liberalisme wel doen. Emmanuel Levinas, 'Enkele beschouwingen over het hitlerisme', in: Emmanuel Levinas, *Over de ontsnapping*, Baarn: Ambo 2005.

even doorlopend ter discussie stelt. En die, zo zal nog blijken, mij angst aanjaagt en die ik daarom maar al te graag wens buiten te sluiten. Al was het maar door te kiezen voor de Plaats waar ik geworteld ben en waar de ander, van nature, niet thuishoort.

Emmanuel Levinas, filosoof van de Ander. Pleitbezorger van een humanisme van de Andere mens. En niet van een humanisme van het zelf en het eigenbelang. Een filosoof die meent dat de ethiek vooraf gaat aan de filosofie en dat de moraal voorgaat op het denken en doen. Niet omdat de moraal uit een redelijk plichtsbesef voor *dient* te gaan op het denken en doen, want dat zou een weinig verplichtende normatieve oproep zijn, maar omdat het feitelijk zo gebeurt.

Nu moeten we deze verantwoordelijkheid voor elkaar, een verantwoordelijkheid die ik zal gaan omschrijven als 'broederschap', niet te abstract denken. Zij blijkt immers al uit onze dagelijkse, concrete ervaringen. We begroeten elkaar, we schudden handen en vragen hoe het ermee gaat. Doorlopend houden we voor anderen de deur open, zeggen 'na u', en maken voor iemand plaats. Wie struikelt, werken we op de been. Wie verloren raakt, helpen we op weg.

Dat doen we niet alleen als vanzelfsprekend bij onze biologische broers of zussen of onze oude vertrouwde buurman. Dat doen we ook, en hier gaat het Levinas om, bij een toevallige voorbijganger, bij een stadsgenoot of een reiziger uit een ver land. Zouden we al onze contacten met anderen turven en tellen, zowel onze contacten ten goede als onze contacten ten kwade, dan blijkt onze omgang veel minder getekend door strijd dan door betrokkenheid. In plaats van elkaar doorlopend naar het leven te staan, gedragen we ons doorgaans als voor elkaar verantwoordelijk.

Dat neemt niet weg dat we zeer wel in staat zijn om elkaar te negeren en te beliegen, te bestelen of te vermoorden. En Levinas heeft dat ervaren als geen ander. Als kind tijdens de Russische Revolutie van 1917, als joodse jongen in het door-en-door antisemitische Litouwen, als krijgsgevangene in een Duits concentratiekamp en als zoon van ouders die door de nazi's werden vermoord, kan Levinas bepaald niet worden beschuldigd van naïviteit.⁴¹⁹ Maar hoe dicht Levinas ook op de wreedheden zat van de 20^e eeuw, toch meent hij dat deze wreedheden niet tot de normaliteit

419 Zo beschrijft Howard Caygill dat generaties Levinas-lezers niet hebben begrepen hoezeer het denken van Levinas is bepaald door zijn ervaringen onder het nationaalsocialisme. Caygill wijst erop dat 'Levinas repeatedly described his life and work in terms of the presentiment and mourning of the Nazi horror under which he and his immediate family had suffered.' Caygill verwerpt dan ook met kracht elke sentimentele lezing van Levinas. 'The proximity of war and politics is a thought that brings Levinas closer to the thought of Clausewitz and Carl Schmitt than to the liberal ethical theory from Kant'. Zie Howard Caygill, *Levinas and the Political*, London: Routledge 2002, p. 3.

kunnen worden gerekend. Ook al denken veel, zo niet de meeste westerse intellectuelen daar waarschijnlijk heel anders over.⁴²⁰

Levinas, het moet nú worden gezegd, voor het zo meteen te laat is: Levinas is geen moralist. Hij is geen zedenprediker die *ex cathedra* verordonneert dat de ander voor moet gaan op het ik. Al evenmin is hij een joodse uitvoering van pater Phil Bosmans, alsmaar in de weer om de zevende hemel nabij te brengen. Hij doet *niet* 'alsof het wegcijferen van zichzelf ten behoeve van de ander een Bijbelse plicht is (...) of dat het een specifieke, een tikkeltje masochistische eigenaardigheid is van hemzelf', zoals een Nederlands criticus in een daverend slecht geïnformeerde opinie meent.⁴²¹

Eerder is Levinas een politiek realist. Een intellectueel die vanuit zijn filosofie tegendraadse conclusies formuleert over, bijvoorbeeld, de massamoorden in de Palestijnse kampen Sabra en Sjatila (tijdens een interview in 1982) of over de marxistisch-leninistische Sovjet-Unie (tijdens een interview in 1992). Conclusies die niet alleen ingaan tegen de stroom van de tijd, maar door menig bewonderaar van Levinas als onthutsend en stuitend zullen worden ervaren. De enorme appreciatie van 'de filosoof van de ander' onder praktische idealisten en losgezongen theologen, lijkt dan ook gestoeld op half gelezen interviews en weinig doordachte consequenties.

Sabra en Sjatila

In het essay uit 1961 is de tegenstelling duidelijk: h  r de abstracte ruimte en het naakte gelaat van de mens; d  r de Plaats en het verschil in autochtonen en vreemdelingen. Hier de ethiek, daar de zelfzucht. Hier het jodendom, daar Heidegger en het nationaalsocialisme. Hier het kosmopolitisme, daar de sluimerende herinnering aan een moorddadig nationalisme.

Dan is het 14 september 1982. Van een onbekende schooldirecteur aan een joods internaat is Levinas inmiddels gepromoveerd naar de eregalerij van het Franse denken. En ver weg van Parijs, in de Libanese hoofdstad Beirut, explodeert een bom. Deze neemt het leven van de politicus Bashir Gemayel en 26 van zijn medewerkers. De maronitische christen Gemayel, die wordt gesteund door Israël dat sinds enkele maanden het Zuiden van Libanon bezet, zou enkele dagen later worden beëdigd tot president van Libanon. Enkele uren voor de aanslag houdt Gemayel een toespraak in een buitenwijk van Beirut. Hij betoogt dat onder zijn leiding de christe-

420 Dale T. Miller, 'The Norm of Self-Interest', in: *American Psychologist*, vol. 54, no. 12, december 1999, p. 1053-1060.

421 Carel Peeters, 'Naakt en berooid', *Vrij Nederland* 4 november 2008.

lijke bevolking van Libanon nooit zal zuchten onder het juk van de islam.

Een dag na Gemayels dood dringen honderdvijftig van zijn aanhangers, leden van een christelijk-falangistische militie, de Palestijnse vluchtelingenkampen Sabra en Sjatila binnen. In deze kampen, gelegen in de Israëlische veiligheidszone ten zuiden van Beirut, richten zij een bloedbad aan. 48 uur lang martelen, verkrachten, verminken en slachten de falangisten mannen, vrouwen, kinderen en ouden van dagen. Niet veel later zal Israël bekend maken dat rond de achthonderd Palestijnen zijn vermoord, terwijl een *body count* van het Rode Kruis het aantal doden op 2750 schat en Palestijnse bronnen meer dan 3500 doden melden.⁴²² Thomas Friedman van *The New York Times*, die vlak na de moordpartij de kampen bezoekt, ziet 'overal groepjes van jonge twintigers en dertigers met vastgebonden handen en voeten die tegen de muur waren gezet en vervolgens werden neergemaaid met mitrailleurvuur.'⁴²³

Hoewel Gemayels christen-falangisten de massamoorden uitvoeren, wordt Israël al snel verantwoordelijk gesteld. Want niet alleen werden falangistische milities door Israël bewapend, ook had het Israëlische leger de streek volledig onder controle. Met één telefoontje naar de leider van de falangisten had de Israëlische minister van Defensie Ariel Sharon de slachtpartij kunnen stoppen. Later zullen de Verenigde Naties officieel van genocide spreken, terwijl een interne Israëlische onderzoekscommissie, de commissie-Kahan, meent dat de regering van premier Menachem Begin moet aftreden. Talloze partijen, in binnen- en buitenland, waaronder de mensenrechtenorganisatie *Human Rights Watch*, pleiten tot de dag van vandaag voor vervolging van de toenmalige defensie-minister en latere premier Ariel Sharon.⁴²⁴

Twee weken na Sabra en Sjatila vindt op een Frans-Joodse radiozender een interview plaats met Emmanuel Levinas en een dan nog onbekende jonge collega: Alain Finkielkraut.⁴²⁵ Het gesprek wordt opgenomen in het appartement van Levinas aan de Rue Michel Ange in Parijs. De latere Levinas-biograaf Salomon Malka leidt het gesprek.⁴²⁶ Finkielkraut, zo noteert Malka, trapt af en stelt onomwonden dat Israël voor de moorden verantwoordelijk is, ook al schoten de Israëlische soldaten niet zelf. Volgens Finkielkraut toonde Sabra en Sjatila hoe dramatisch moraal en politiek in Israël met elkaar in aanvaring zijn gekomen. En daarbij laat

422 Zie: en.wikipedia.org/wiki/Sabra_and_Shatila_massacre (geraadpleegd 3 februari 2011).

423 Thomas L. Friedman, *From Beirut to Jerusalem*, New York: Anchor, 1990, p. 161-164. Zie ook: hrw.org/en/news/2001/06/22/israel-sharon-investigation-urged (geraadpleegd 28 januari 2011).

424 Ibid.

425 Interview met Emmanuel Levinas en Alain Finkielkraut op *Radio Communauté* onder de titel *Israël: éthique et politique*, 28 september 1982.

426 Salomon Malka, *Emmanuel Levinas. Eine Biographie*, München: Beck 2003, p. 280-281.

Finkielkraut het niet. Hij kritiseert ook de Israëlsche neiging om de eigen wandaden door de vingers te zien met een beroep op het joodse lijden tijdens de Shoah. Levinas lijkt het daar volledig mee eens. ‘Om je op de Holocaust te beroepen, en te menen dat God altijd aan jouw kant staat, is net zo verwerpelijk als het *Gott mit uns* op de koppels van de beulen.’

Vervolgens richt Salomon Malka zich direct tot Levinas en vraagt: ‘Zou de Palestijn voor de Israëli niet de eerste andere moeten zijn?’ Het cryptische antwoord dat Levinas vervolgens geeft, zal nog jaren lang resoneren in discussies van Levinas-exegeten.⁴²⁷ Op dat concrete moment is het voor velen een ontluisterende ervaring.

In mijn, zo letterlijk mogelijke vertaling, zegt Levinas het volgende. ‘Mijn definitie van de ander is volledig anders. De ander (*l'autre*) is de naaste (*le prochain*, de volgende, de buurman) maar niet noodzakelijkerwijs wie het meest nabij is (*le proche*, de verwante), hoewel deze (buurman) ook (de naaste kan zijn). En zoals u er voor de ander bent, bent u er ook voor uw naaste (de buurman). Maar wanneer de naaste een andere naaste aanvalt, of hem onrecht aandoet, wat doet u dan? Dan verandert de alteriteit (*altérité*, de andersheid) van karakter. Dan kan in de alteriteit een vijand opdoemen, of dan ontstaat op zijn minst het probleem dat je moet beslissen wie gelijk of ongelijk heeft, wie rechtvaardig is en wie onrechtvaardig. Er zijn mensen die ongelijk hebben.’⁴²⁸

En daar, zo meldt Malka, laat Levinas het bij.⁴²⁹ Maar de luisteraars blijven achter in verwarring. Hebben zij Levinas goed begrepen? Zei hij met zoveel woorden dat de massamoord op de Palestijnen gerechtvaardigd was? Dat de vluchtelingen met reden werden afgeslacht, bijvoorbeeld omdat Palestijnen de door Israël gesteunde Bashir Gemayel hadden opgeblazen? Of, in algemenere zin, werden de vluchtelingen vermoord omdat de Palestijnen Israël naar het leven stonden? Stelde Levinas hier dat je de ander, de medemens, zonder meer kunt opdelen in vrienden en

427 Zie onder andere: Caygill a.w.; Catriona Hanley, ‘Levinas on Peace and War’, in: *Athena 2*, 2006, zie kfm1.lt/athena/pdf/2/70-80.pdf (geraadpleegd 1 februari 2011). David Campbell, ‘The Deterritorialization of Responsibility: Levinas, Derrida and Ethics after the End of Philosophy’, in: David Campbell & Michael Shapiro, *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1999. Michael Shapiro, ‘The Ethics of Encounter: Unreading, Unmapping the Imperium’, in: Campbell a.w. Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, Stanford: Stanford University Press 1999. Jacob Schiff, *Politics Against Redemption: Rereading Levinas for Critical International Theory*, zie: allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/0/6/9/7/3/pages69730/p69730-3.php. Simon Critchley, *Infinitely demanding: ethics of commitment, politics of resistance*, London/New York: Verso 1999.

428 Het hele interview – in Engelse vertaling – is opgenomen in: Seán Hand (ed.), *The Levinas reader*, Oxford: Blackwell 1989, p. 289 v.v. Zie ook: Malka. a.w., p. 281 en Caygill a.w., p. 192.

429 Interessant en onverklaard is het feit dat Levinas belangrijkste biograaf, de Franse filosoof Lescourret, een groot deel van het interview citeert, maar dit laatste onthutsende citaat niet ter sprake brengt. Marie Anne-Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Baarn: Ambo 1996, p. 301-302.

vijanden? En dat een vijand ter dood mag worden gebracht? Zo ja, past Levinas hier niet naadloos in het denken van de nazi-jurist en filosoof Carl Schmitt met zijn principiële opdeling in de politieke vrienden en vijanden? Valt Levinas hier terug op de Heideggeriaanse notie van de Plaats waar mensen uiteenvallen in autochtonen en vreemdelingen? En erger nog: treedt Levinas hier niet direct in de voetsporen van Martin Heidegger wanneer deze zwijgt over de Holocaust?

Meester-denker

Wie was Emmanuel Levinas? Hoe was hij als vriend, als docent, als collega, kortweg, als medemens? En hoe plaatsen wij de mens Levinas in het denken van de filosoof Levinas?

Wel, Levinas was een onvoorstelbare erudiet en polyglot. Een beheersers van het Litouws, Russisch, Duits, Frans, Jiddisch, Hebreeuws en Grieks. Levinas citeerde moeiteloos Dostojewski, Tourgenjev en Poesjkin. En hij was een van de belangrijkste vernieuwers van de 20^e-eeuwse continentale filosofie. Levinas was de wijsgeer die het gesprek rondom Heidegger, Husserl en Bergson over de Tweede Wereldoorlog heentilde en daarmee het existentialisme van Sartre mogelijk maakte, ook al stemde hij daar niet mee in.

Een Nederlandse volgelinge van Levinas, de filosoof Ad Peperzak, eert hem zo: 'Levinas' schitterende analyses van de menselijke bestaanswijze hebben de filosofie grondig vernieuwd. Zij hebben ons doen beseffen dat het optreden van een andere mens in geen enkel kader van de westerse wetenschap en wijsbegeerte past. De ander is geen ding, geen element, geen object, geen subject, geen instrument, niet voorhanden, niet te gebruiken, niet te bekijken, enzovoort. De ander ziet mij aan en spreekt mij toe, verplicht mij; de ander is mijn gebieder, mijn vervolger; de ander is 'onzichtbaar', 'absoluut', 'oneindig'. Levinas poogt een taal te vormen die, zij het inadequaats, het wonder van de ander benadert zonder het te reduceren. Nu kan de filosofie eindelijk beginnen. Tot nog toe heeft ze de intersubjectiviteit nauwelijks serieus genomen.'⁴³⁰

Nu kan de filosofie eindelijk beginnen... Deze hopeloze bewondering van Peperzak voor Levinas tekent velen die zijn werk lezen – en ook ik moet toegeven er weinig weerstand aan te kunnen bieden. Zij roept des te sterker de vraag op of Levinas ook in zijn persoonlijke omgang met mensen liet zien wat het betekent om te worden geraakt door de ander. Om deze vraag meteen maar praktisch te maken: liet ook hij zich door de ander raken? Slaagde Levinas er ook zélf in om de ander tot zijn recht

430 Ad Peperzak, 'Dankzij Levinas', *Trouw* 20 januari 1996.

te laten komen? Wist hij de ander aan het woord te laten? Gaf hij de ander wat hem toekwam? Nam hij ook zelf genoeg met een bescheiden plaatsje onder de zon?

Het is een vraag waarmee zijn biografen blijken te worstelen. En wanneer ze toch een poging doen, dan komt Levinas er niet geweldig vanaf. Neem de journalist Salomon Malka, ooit student van Levinas aan het door hem 33 jaar lang bestuurde ENIO. Eerst noemt Malka Levinas nog vriendelijk een 'pakketje energie, dat door de gangen raasde'. Daarna zegt Malka: 'Ik herinner me zijn woede-uitbarstingen tegen de meisjes waarvan de haren de wastafels van het internaat verstopten, zijn dringende verzoeken om naar de vierde verdieping te komen en zich te laten uitfoeteren, zijn nervositeit wanneer men niet naar beneden kwam voor de gebedsdienst, zijn uitnodigingen aan enkele 'uitverkorenen' om op vrijdagavond te komen eten.'⁴³¹

Ook de Vlaamse filosoof Rudi Visker reageert gereserveerd. Visker is één van de weinigen die het aandurven om de denker Levinas stevig op de snijtafel te leggen, zonder ook maar iets af te doen aan diens kwaliteiten. Integendeel. 'Wanneer ik, nu minder dan vroeger toen hij me belette te slapen, zijn teksten open sla, overvalt mij een gevoel van diepe bewondering. Dit is echt grote filosofie.'⁴³² Maar terwijl hij Levinas prijst als een 'zeer groot, oorspronkelijk denker', vertelt hij ook dat hij van de man 'geen sympathieke indruk' overhield. Zo verwijt hij de grote denker 'verwatenheid' en vertelt over een collega-filosoof die Levinas op een congres een bescheiden vraag stelt. De man werd door de grote denker uit de hoogte geantwoord zonder dat deze zich zelfs maar verwaardigde hem aan te kijken.⁴³³

Hetzelfde beeld komt naar voren uit Levinas' biografie van Marie-Anne Lescourret. Levinas, zo blijkt, gedraagt zich nogal eens 'uit de hoogte', heeft een enorme eerbied voor 'gezag, orde en alle vormen van hiërarchie' en weinig persoonlijke contacten met de studenten van het ENIO.⁴³⁴

431 Malka, a.w., p. 12.

432 Rudi Visker, 'Mijn verzet tegen een groot oorspronkelijk denker'. In: Guwy, a.w., p. 246. Met *Vreemd gaan en vreemd blijven* publiceerde Visker een belangrijke kritiek op Levinas. Een van zijn meest interessante stellingen betreft de notie van de geworteldheid. Terwijl Levinas stelt dat de ander ons verleidt om als zijn plaatsvervanger te dienen en zijn wortels te vergeten, stelt Visker dat Levinas niet afdoende analyseert hoe onze wortels ons bepalen. Niet alleen is het onmogelijk om onze wortels op te geven en de ander volledig tegemoet te komen, onze wortels zijn ook, en meer dan Levinas vermoedt, een bron van angst en zorg. Omdat we geen afstand kunnen nemen van onze wortels, waarvan we het bestaan overigens maar amper beseffen, zet het contact met anderen ons aan tot twijfel. Zowel het racisme als het multiculturalisme zijn vormen van denken en doen waarmee we ons tegen de andersheid van de ander hopen te beschermen. Rudi Visker, *Vreemd gaan en vreemd blijven. Kleine filosofie van de multiculturaliteit*, Amsterdam: SUN 2005.

433 Guwy, a.w., p. 211.

434 Lescourret, a.w., p. 212.

Zijn decennialange onderwijs aan de studenten van het ENIO en later aan de universiteiten van Poitiers, Nanterre en de Sorbonne was er een van leermeester versus discipel. 'Hij weet, en de leerlingen leren', waarbij Levinas blijk geeft 'van een autoritair en soms gramstorig karakter'. 'Zijn verantwoordelijkheid als docent deed zich gelden in kennisoverdracht, kortaf, aan wie zijn taal sprak en naar hem luisterde'.⁴³⁵

Paul Ricoeur ten slotte, een van de belangrijkste collega's van Levinas, vertelt dat we uitspraken die Levinas vaak deed wel goed moeten begrijpen. Ricoeur doelt op uitspraken als: 'Ik ben de gegijzelde van de ander' of "'Dit is mijn plaats onder de zon", ziedaar het begin en het beeld van de onrechtmatige toe-eigening van de hele aarde'.⁴³⁶ Ricoeur: 'Levinas liet zich door niemand gijzelen en nam zelf rustig zijn plaats in onder de zon'.^{437/438}

Wat van deze biografische schetsen te denken? Moet ik hieruit afleiden dat Levinas zijn eigen denken niet in de praktijk brengt, om dat denken vervolgens weg te schrijven als irrelevant? Nee. Of moet ik constateren dat niets menselijks Levinas vreemd was en dat het een illusie is om te menen dat denken en doen één-op-één samengaan? Wellicht. Of betekent het dat ik de filosofie van Levinas nog steeds als te simpel, te praktisch opvat? Dat ik hem toch in het perspectief plaats van pater Phil Bosmans? Dat ik veronderstel dat de verantwoordelijkheid voor de ander niet gepaard kan gaan met een korzelig karakter en een weinig sympathieke persoonlijkheid?

Broederschap I

Emmanuel Levinas is geen moderne denker, zoals Immanuel Kant. De verschuiving van de na-druk op het autonome 'ik' naar in-druk op een heteronoom 'ik' die de ander achterlaat, maakt het denken van Levinas postmodern.⁴³⁹ Een postmodernisme dat begint met het ouderwets aan-

435 Lescourret, a.w., p. 227.

436 *c'est là ma place au soleil...* is een uitspraak van Blaise Pascal, en wordt door Levinas vaak aangehaald als startpunt van het egocentrische toeëigenen van de Plaats die de ander toekomt.

437 Guwy, a.w., p. 43.

438 Vanzelfsprekend klinken er ook andere stemmen. Zo zegt Joëlle Hansel, Levinas-expert en gehuwd met een kleinzoon van Levinas, het volgende over haar schoongrootvader: 'Uiteraard vroeg ik me al de tijd af wat voor persoon er schuilging achter de boeken van de filosoof die alsmáar het belang van de ander benadrukt, en ik moet toegeven dat ik niet teleurgesteld was. Ik ontdekte een zeer binnelijk, sympathiek en gastvrij persoon. Hij nam alle tijd voor me, terwijl ik toch maar een jonge studente was en bij mezelf dacht dat het voor hem een beetje tijdverlies was. Maar er heerste altijd een hartelijke sfeer, ook door de discrete aanwezigheid van mevrouw Levinas'; Joëlle Hansel, 'Hopen voor het heden, niet voor de toekomst', in Guwy, a.w., p. 131.

439 Postmodern, omdat modern denken een autonoom individu veronderstelt, dat doorgaans op grond van zijn redelijke overwegingen zijn positie bepaalt, zoals in het denken van Kant. Levinas' schets van de mens is eerder heteronoom, omdat hij wordt bepaald door het gelaat van de ander. De rede is dan ook altijd secundair. De ethiek van Levinas is ook postmodern omdat hij niet kan worden uitgewerkt in een concreet stel regels, wetgeving of politieke standpunten. Terwijl Kants

doende begrip broederschap.⁴⁴⁰

Volgens Levinas zagen de denkers die voorafgingen aan de Franse Revolutie het zo gek nog niet toen ze *liberté et égalité* – vrijheid en gelijkheid – aanvulden met *fraternité*, broederschap. Al hadden ze, wat Levinas betreft, de feitelijke volgorde radicaal moeten omdraaien. Eerst is er de broederschap. Vervolgens ontstaat de vrijheid en de gelijkheid. De naaste is broer, zegt Levinas. De gemeenschap met de ander begint in mijn verplichting tegenover hem. Onlosmakelijke broederschap. Het is een verhouding van familieverwantschap, los van alle biologie.⁴⁴¹

Om geen misverstand te wekken, moet ik daar meteen aan toevoegen dat broederschap bij Levinas dus niet wijst op een of andere vorm van ‘begrensdde gemeenschap’ die zich alleen laat definiëren door anderen buiten die gemeenschap te plaatsen. Integendeel. ‘Broederschap gaat vóór soortgenootschap’.⁴⁴²

Doorgaans definiëren we broederschap in omgekeerde richting. De Franse revolutionairen lieten hun burgers eerst vrij, proclameerden hen vervolgens als gelijken, en schonken hen daarmee de kans om te leven in broederschap. Levinas draait de volgorde om. Door contact met elkaar te maken, en mensen maken per definitie contact met elkaar, schrijven mensen zich in binnen een ethische gemeenschap: in een broederlijke verbondenheid waarvan niemand is uitgesloten. Vervolgens ontvouwen ze binnen deze broederschap hun vrijheid en gelijkheid. Deze zijn dan meteen getekend door de ethiek waaruit ze zijn voortgekomen. De ethiek is de eerste filosofie.

Wanneer Levinas de term broederschap gebruikt, dan definieert hij deze als *inclusief*. Broederschap sluit alle mensen in. En wel zonder aanzien van tijd, sekse, geloof, redelijke vermogens, ras, natie of cultuur. Levinas’ opvatting van broederschap is op voorhand kosmopolitisch.

categorische imperatief pretendeert geldig te zijn voor alle mensen in alle situaties (je mag op grond van de categorische imperatief bijvoorbeeld nooit liegen), kan Levinas dergelijke regels niet formuleren. Wellicht is het soms vereist om te liegen, denk aan het beroemde voorbeeld van de Gestapo die je vraagt waar joden zitten ondergedoken. Feitelijk wijst Levinas Kants praktische rede ook van de hand, omdat zij de illusie wekt dat, wanneer je via de categorische imperatief handelt, je verantwoordelijkheid is ingelost. Voor Levinas is de verantwoordelijkheid voor de ander ‘oneindig’, hoeveel beslissingen we via de categorische imperatief ook nemen. Wanneer ik Levinas’ postmodernisme precies zou willen duiden, zou ik er aan toevoegen dat het een postmodernisme is met pre-moderne wortels in de Thora en de talmoed. De filosofie van Emmanuel Levinas is dan ook ver verwijderd van die van Immanuel Kant.

440 Emmanuel Levinas, *Anders dan zijn. Of het wezen voorbij*, Baarn: Ambo 1991, p. 130.

441 Caygill, a.w., p. 158.

442 Levinas, *Anders dan zijn*, a.w., p. 227. Feitelijk begint Levinas pas aan het einde van zijn eerste hoofdwerk *Totalité et Infini* uit 1961 te spreken over broederschap in de politieke betekenis van het woord. Daarvoor definieert hij broederschap nog in familiale termen van bloedverwantschap. De politieke *fraternité* wordt met name uitgewerkt in zijn tweede grote boek *Anders dan Zijn (Autrement qu'être ou au delà de l'essence)*, 1974).

In zijn denken is iedere mens zowel een uniciteit, als verweven in een wereldwijd sociaal netwerk.

Met deze definitie van broederschap krijgt Levinas geen applaus van een politiek denker als Carl Schmitt. Keer op keer wijst de Duitse jurist erop dat een (politieke) gemeenschap louter en alleen bestaat door in- en uitsluiting. Door het definiëren van wie erbij hoort en wie niet. Volgens Schmitt kunnen we pas spreken van een (politiek) 'wij', wanneer we een (politiek) 'zij' aanwijzen. Broederschap kan louter bestaan binnen de nauwe grenzen van familie, stam, geloof, volk of ras. Broederschap, ruimer dan de grenzen van een afgebakende gemeenschap zoals de natiestaat, is voor Schmitt ondenkbaar.⁴⁴³

En Schmitt staat daarin niet alleen. Modieus is het bepaald niet om als hedendaags filosoof uit te gaan van een universeel concept van broederschap. Sinds de terreur tijdens de Franse Revolutie is het idee simpelweg in diskrediet geraakt. Niet voor Levinas. Broederschap tussen alle mensen is niet minder dan een feitelijk gegeven. Bovendien is broederschap méér dan een nastrevenswaardig ideaal, ter aanvulling van vrijheid en gelijkheid. We zijn mensen omdat we broeders zijn.

In *Totalité et Infini* constateert Levinas: 'Het menselijk ik komt in de broederschap tot stand. Dat alle mensen broeder zijn, is geen toevoeging aan de mens als een morele verovering, maar constitueert zijn zelfheid.'⁴⁴⁴ Met andere woorden: mensen nemen van meet af aan verantwoordelijkheid voor elkaar, worden van meet af aan broeder en herkennen zichzelf vervolgens als mens. Deze verantwoordelijkheid, deze broederschap gaat daarmee aan onze individualiteit vooraf. 'Vóór elk initiatief van mij of de ander zijn we reeds ethisch met elkaar verbonden als hoeders van elkaar. (...) De broederlijkheid gaat vooraf áán, is het fundament ván, en de inspiratie vóór de vrijheid en de gelijkheid.'⁴⁴⁵ Omdat wij verantwoordelijk zijn voor elkaar, beseffen wij onze menselijkheid.

Het is een besef dat zich dag in, dag uit voltrekt. Want net op het moment dat we in ons element zijn, het moment waarop we menen te weten wat we moeten vinden en hoe we moeten handelen – als timmerman, als ambtenaar, als hoogleraar of als wandelaar in Ndirande – stapt iemand uit de coulissen die alles weer op losse schroeven zet. Op deze ontmoeting met de ander – zeker wanneer hij ons expliciet om hulp vraagt – kunnen we ons maar amper voorbereiden. Zodra zijn gelaat oplicht, gaat de ander met mij een relatie aan, of ik daar nu klaar voor ben of niet. In die relatie

443 Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin: Duncker & Humblot 1997.

444 Levinas, *De totaliteit en het Oneindige*, a.w., p. 341.

445 Roger Burggraeve, 'Als ik de ander erken, ken ik de ander', in: Guwy, a.w., p. 78.

word ik verantwoordelijk gesteld en tot handelen gemotiveerd. En ik word aan het denken gezet. Er ontstaat een morele betrekking die ik achteraf herken als broederschap en, op mondiaal niveau, als kosmopolitisme. Overigens ben ik niet alleen verantwoordelijk voor de ánder. Die ander wordt, op zijn of haar beurt, ook verantwoordelijk voor mij. Maar daar wil Levinas niet over spreken. Dat is zijn, of haar, zaak. En niet de mijne.

De verantwoordelijkheid voor de ander gaat vooraf áán, en blijft extern aan het denken. De broederschap en daarmee het kosmopolitisme zijn pre-reflexief. Ze zetten niet alleen aan tot denken, ze lopen ook vooruit op het denken en blijven het vervolgens begeleiden, op welk punt het theoretiseren zich ook bevindt. Wat we ook denken en doen, telkens herinnert de ander ons eraan dat we als mensen verantwoordelijk zijn voor andere mensen. Zo zet de ethiek achtereenvolgens aan tot recht, economie en politiek. Om het recht, de economie en de politiek meteen weer te overstijgen.

Gelaat

Het pre-reflexieve moment nu, het moment waarop iemand uit de coulissen treedt en mij, nog voor ik aan het denken toekom, uit de loge trekt en op de Bühne verantwoordelijk stelt, wordt door Levinas toegespitst op de verschijning van het 'gelaat'. Die ander doet zich niet aan je voor als ding, als object, dat je van een afstand kunt bekijken en beoordelen. De ander, de politieman die me om geld vraagt of de moeder die hulp zoekt voor haar bevallende dochter, is op de eerste plaats hun gelaat dat mij ontregelt. Het verschijnen van het gelaat is dé ordeverstoring bij uitstek.

Levinas wijdt er pagina na pagina aan om te beschrijven wat de confrontatie met een gelaat met mij doet. Wat het 'uit-drukt', welke 'in-druk' het op mij achterlaat en hoe het mij 'be-tekent'. Want het gelaat is meer dan een gezicht, meer dan een kaaklijn, meer dan louter ogen, neus of mond. Het gelaat heeft geen context: het doet er niet toe welke maatschappelijke positie, welke sekse of welke politieke voorkeur zich achter het gelaat verbergt. Ja, het gelaat hoeft zelfs niet te verwijzen naar een gezicht. Het gelaat kan je ook toespreken als een arm in een beeldhouwwerk van Rodin of als een nek in een beroemde roman van Vasili Grossman.⁴⁴⁶

Levinas: 'Grossman vertelt in *Vie et Destin* hoe in de Ljoebjanka in Moskou, voor het beruchte loket waar men brieven of pakjes kon afgeven voor familieleden en vrienden die gearresteerd waren wegens 'politieke vergrijpen', of waar men inlichtingen over hen kon vragen, de mensen

446 Vasili Grossman, *Жизнь и судьба* 1959. In het Nederlands vertaald als *Leven en Lot*, Amsterdam: Balans 2008.

in de rij stonden – en hoe daarbij ieder van hen aan de nek van degene voor hem de gevoelens en hoopvolle verwachtingen van diens ellende kon aflezen. (...) Grossman zegt niet dat de nek een aangezicht is, maar dat daaraan heel de zwakheid valt af te lezen, heel de sterfelijkheid, heel de naakte en weerloze sterfelijkheid van de ander.⁴⁴⁷

Op het moment dat iemand aan mij verschijnt, op het moment dat mijn broederschap (opnieuw) tot stand komt, besef ik niet eens tot welke menselijke variëteit hij of zij behoort. Of het een man is of een vrouw, of hij een gele indiaan is, een neger of een jood, een jongere of een oudere, een redelijke of een redeloze. ‘Wat ik gelaat noem’, zegt Levinas, ‘schijnt door deze diversiteit heen. Het is niet iets algemeen, niet iets dat slechts door abstractie kan worden verkregen. In relatie staan met het gelaat, betekent dat als men een neger ziet, men niet op zijn huidskleur let, noch op de kleur van zijn ogen, maar dat men met hem spreekt en door het woord verantwoordelijkheid voor hem neemt. (...) ‘Het gelaat zien’ is niets anders dan de mogelijkheid om met de neger te spreken en zijn broeder te zijn.’⁴⁴⁸

Overigens komen negers vrijwel nergens in Levinas’ boeken en artikelen voor, evenmin als ‘gele indianen’, die andere categorie vreemdelingen uit het oeuvre van Kant. Kijkt Levinas eigenlijk wel verder dan de grenzen van het Avondland? Biografen van Levinas valt het op dat hij alleen westerse filosofie ‘onontkoombaar’ acht voor elk werkelijk denken, inclusief elk denken dat zich tegen die westerse filosofie keert, zoals het denken van Levinas zelf. ‘We vinden bij Levinas geen enkele aanwijzing dat zich in het Chinese of Indiase denken een vergelijkbare universele dimensie van de waarheid ontvouwt’, schrijven bijvoorbeeld Duyndam & Poorthuis, om er tussen haakjes aan toe te voegen: ‘We vinden bij Levinas sowieso geen enkel spoor van buiten-westerse denktradities, uitgezonderd de joodse, dus dat laatste zegt weinig’.⁴⁴⁹

Feitelijk tellen voor Levinas andere culturen dan ook niet. Daar valt wat voor te zeggen, al was het maar omdat denken in culturen nogal eens denken is in ‘verworteling’. Denken in culturen dreigt mensen vast te nagelen aan de plaats waar zij zijn geboren en getogen. Wie denkt in culturen is mogelijk geneigd om de mensen in deze culturen te ‘laten zijn’ en te ‘aanvaarden’ zonder werkelijk naar hen te luisteren en met hen te spreken als individuen.⁴⁵⁰ Überhaupt spreek je niet met culturen, negers of gele indianen. Spreken doe je met concrete mensen. En het is aan deze

447 Emmanuel Levinas, *Tussen ons. Essays over het denken-aan-de-ander*, Baarn: Ambo1994, p. 305.

448 Johan Goud, *God als raadsel. Peilingen in het spoor van Levinas*, Kampen: Kok Agora 1992, p. 176.

449 Joachin Duyndam & Marcel Poorthuis, *Levinas*, Rotterdam: Lemniscaat 2003, p. 153.

450 Emmanuel Levinas, ‘Is de ontologie fundamenteel?’, in: Levinas, *Het menselijk gelaat*, a.w., p. 90.

concrete mensen of zij hun verhalen gieten in de taal van wat zij zien als hun cultuur. 'Ik herken het gelaat van de ander dwars door diens culturele en etnische feitelijkheid heen.'⁴⁵¹

Het gelaat is expressie. Het gelaat drukt-uit. En wat het gelaat van de ander uitdrukt is zowel kracht als weerloosheid. Levinas benadrukt dat het gelaat zo kwetsbaar is – je kunt het met een enkele klap kapotslaan – dat het tegelijkertijd kracht uitstraalt, dat het je ervan weerhoudt om het te verwonden of te doden. Deze weerloosheid van het gelaat is daarbij geen zwakte die medelijden opwekt, waardoor de ander zich aan mij ondergeschikt maakt en van mij afhankelijk wordt. Die weerloosheid van de ander is eerder een gebod, een bevel, een eis om rechtvaardig te zijn.

Het gelaat van de ander draagt je op niets te doen wat hem schade toebrengt. Keer op keer stelt Levinas: 'Het 'Gij zult niet doden' is het eerste oorspronkelijke woord van het gelaat. Welnu: het is een order. In de verschijning van het gelaat steekt een bevel, alsof een meester mij aanspreekt. Toch is het gelaat van de ander tegelijkertijd ontbloot, beroofd: het is de arme, voor wie ik alles kan doen en aan wie ik alles verschuldigd ben. Maar ik ben, wie ik ook ben, als 'eerste persoon' degene die zich middelen verschafft om deze oproep te beantwoorden.'⁴⁵²

Want bij dit *ver-bod*, bij deze negatieve verantwoordelijkheid, blijft het niet. Broederschap, tot stand gebracht via het gelaat van de ander, houdt ook een 'positieve verantwoordelijkheid' in. Broederschap is een *ge-bod*. Een gebod om je op economische wijze middelen te verschaffen om die verantwoordelijkheid concreet in te vullen, maar ook een gebod om rechten te formuleren en politieke instituties in te richten.

Het gelaat gebiedt je om in actieve zin iets voor die ander te doen. De relatie met de ander is een regelrechte uitnodiging tot activisme. Een uitnodiging om overeind te komen en de ander onderdak, verzorging en aandacht te schenken.

De ethiek die dit alles tweeeebrengt is geen eindpunt van een redenering en al evenmin een theoretisch fundament onder een soeverein betoog. De ethiek is geen constructie van begrippen, noch een protocol of een verdrag. Ze valt ook nooit samen met een plan van aanpak, met wetgeving of een politiek programma. De ethiek gaat eraan vooraf, maakt het mogelijk en loopt er op vooruit. De ethiek ontplooit zich in elke ontmoeting met een andere mens en doortrekt van daaruit onze hele menselijke werkelijkheid.

Levinas: 'De band met de ander wordt slechts gelegd als verantwoor-

451 Duyndam, a.w., p. 156.

452 Emmanuel Levinas, *Ethisch en oneindig. Gesprekken met Philippe Nemo*: Kampen: Kok 1987. p. 71

delijkheid, of deze nu geaccepteerd wordt of geweigerd, of men nu wel of niet weet hoe deze op zich te nemen, of men nu wel of niet iets concreets voor de ander kan doen. Verantwoordelijkheid betekent: Zeggen: zie, hier ben ik. Iets voor een ander doen. Geven. Menselijk denken, dat is het.⁴⁵³

Totaliteit

Dat de oneindige broederschap en daarmee het kosmopolitisme in de menselijke verhoudingen centraal staan, wist het feit nog niet uit dat deze betrekkingen kwetsbaar zijn, dat zij belachelijk kunnen worden gemaakt en weggeredeneerd. Op zo'n moment erkennen we de ethiek niet langer als de meest oorspronkelijke relatie met andere mensen. Dan denken we dat we de dupe zijn van onze goedheid. En wie meent dat hij de dupe is van de moraal, weigert nog langer als Malle Henkie door het leven te gaan.

Wie poneert dat hij niet langer verantwoording aan de ander verschuldigd is, kijkt expliciet en doelbewust van die ander weg. Hij is voortdurend op zijn hoede en zoekt keer op keer het juiste argument om deze inspanning te rechtvaardigen. Hij plaatst zich in een staat van opperste waakzaamheid. Ook al ontvangt hij in zijn persoonlijke contacten doorlopend het bevel om de ander te dienen, al even doorlopend snijdt hij de mogelijkheid af om daaraan te gehoorzamen. Wie zich niet wenst te laten raken door de ander, of wie meent dat hij de dupe is van de moraal, is mogelijk bereid tot het plegen van geweld. 'Als mijn diepste zorg slechts mijn eigen eeuwig heil betreft, betekent dat geweld jegens de ander.'⁴⁵⁴

Niet alleen is Levinas' intellectuele arbeid er doorlopend op gericht de morele verhouding tussen mensen te omschrijven en te peilen, zijn filosofie is ook een doorlopend onderzoek naar het geweld dat deze oorspronkelijke verhouding onder druk zet. En omdat Levinas geen politicoloog, criminoloog of psycholoog is, maar een filosoof, zoekt hij naar verklaringen in het *denken*. In het *westerse* denken dat de politicologie, de criminologie of de psychologie voedt. Of, meer specifiek, in datgene wat dit denken niet denkt, wat het niet herkent, wat het al denkend negeert en uitsluit. Vervolgens is het aan de politicologen, criminologen of psychologen om zich door Levinas te laten inspireren.

En dat westerse denken komt er bij Levinas niet goed vanaf. We kunnen de westerse filosofie, en nu radicaliseer ik het omvangrijke *Totalité et Infini*, het best beschrijven als totalitair: 'De Europese filosofie (...) ging ervan uit dat ze dat wat uitwendig is kon verinnerlijken, dat ze greep zou kunnen krijgen op wat het denken te buiten of te boven gaat (...) alsof

453 Levinas, *Ethisch en oneindig*, a.w., p. 77.

454 Duyndam, a.w., p. 125.

onze geest alle dingen zou kunnen bezitten.⁴⁵⁵ Inclusief wát dit denken per definitie te buiten gaat. En dat is het gelaat. Inclusief de andere mens die ongevraagd inbreekt en alle denken en handelen ter discussie stelt. Daarom kan de westerse filosofie volgens Levinas alleen succesvol zijn door het systematisch uitsluiten van het gelaat, van de ander, van de ethiek.⁴⁵⁶ Alleen zo kan de filosofie een totale greep op de werkelijkheid ontwikkelen.

De totale greep van dit westerse denken blijkt uit de twee fundamentele concepten die volgens Levinas het denken doortrekken. Die concepten kunnen we kortweg weergeven als *idealisme* en *materialisme*. Door Levinas worden deze gezamenlijk aangeduid als *ontologie* en tegenover de ethiek geplaatst.⁴⁵⁷

Enerzijds heerst binnen de westerse filosofie het *idealisme*. Dit concept stelt het bewustzijn van het autonome individu centraal. In dit concept zijn mensen doorlopend bezig de werkelijkheid al denkend aan zich te onderwerpen. Dit concept werd in de moderne filosofie krachtig uitgedrukt in Descartes' *cogito ergo sum*, 'ik denk, dus ik ben.' Maar ook Immanuel Kant en zijn opvolger Fichte dachten idealistisch. Het is immers Kants redenerende mens die via tijd en ruimte de werkelijkheid benadert, al denkend onderwerpt en die daarmee een autonome positie inneemt.⁴⁵⁸

Anderzijds heerst binnen de filosofie het *materialisme*, een concept dat alle nadruk legt op de zelfstandigheid van de werkelijkheid buiten het individu. Zij benadrukt de autonome kracht van de geschiedenis, het volk, de economie, de taal, de macht of de rede. Ze benadrukt het 'zijn' ónder de verschijnselen, onder de 'zijnden'. Dit 'zijn' is zelf autonoom en ontzegt de zijnden, waaronder het individu, elke autonomie. Het is een concept dat in de moderne filosofie krachtig werd uitgedrukt door Nietzsches *Es denkt in mir* of Rimbauds *On me pense*, 'het denkt door me heen'. Maar voor Levinas valt de ontologie natuurlijk vooral samen met het denken van Martin Heidegger. Met de filosoof die het 'zijn' filosofisch definieert als een neutraal verschijnsel dat het denken verlicht, leidt en normeert, maar die dit zijn *de facto* samendenkt met het Duitse landschap, inclusief zijn veldwegen, rivieren, bossen en plaatsen waar mensen zijn geworteld. En bij wie de ethiek er niet toe doet.

455 Guwy, a.w., p. 60.

456 En: door het uitsluiten van God. Want de ander is op postmoderne wijze altijd een spoor naar God. Op tal van plaatsen in zijn oeuvre stelt Levinas dat het gelaat van ander een spoor is naar God. Het Jodendom, aldus Levinas, beleeft de aanwezigheid van God in en via de relatie tot de mens. 'De zedelijke relatie omvat dus tegelijkertijd het zelfbewustzijn en de aanschouwing van God'; Levinas, *Het menselijk gelaat*, a.w., p. 42. Zie ook: Emmanuel Levinas, *Tussen ons*, a.w., p. 78.

457 Levinas, *De totaliteit en het Oneindige*, a.w., p. 174/175.

458 Levinas, *De totaliteit en het Oneindige*, a.w., p. 136.

Volgens Levinas zwalkt het moderne westerse denken tussen beide concepten heen en weer. Tussen een 'humanisme van het ik' en een 'anti-humanisme van het zijn'. Maar links- of rechtsom, het denken is en blijft een onderonsje tussen twee grootheden: het 'ik' en 'de werkelijkheid'. De ander, *l'autre homme*, de politieman en de bevallende vrouw in Ndirande komen er niet in voor.⁴⁵⁹

Daarom worden beide concepten door Levinas bekritiseerd. Ze doen geen recht aan het belang van de ander in het denken en het handelen. Het idealisme ziet de medemens als deel van de werkelijkheid die door 'het ik' al redenerend kan worden onderworpen. Het materialisme meent dat 'het zijn' elk individu in zich opneemt en verzwelgt, de medemens inclusief.⁴⁶⁰

Daarom was er volgens Levinas binnen de westerse intellectuele traditie nooit fatsoenlijke aandacht voor de rol die deze Ander in het denken en handelen speelt. Dat gemis noemt hij dramatisch, want zonder de ander valt de werkelijkheid, inclusief het denken over de werkelijkheid immers niet te begrijpen. Door mijn confrontatie met de ander, ontvang ik mijn zelfbesef, ervaar ik mijn verantwoordelijkheid en kan ik deze ook op me nemen. Ik word een mens, een 'subject', omdat de ander mij in zijn kwetsbaarheid aan zich onderwerpt, mij *sub-ject*.

Pas als subject, pas wanneer de ander me daartoe dwingt, dringt het tot me door dat ik alsmat bezig ben met het uitventen van mijn eigen, persoonlijke vrijheid. Pas dan besef ik dat ik er als vanzelfsprekend vanuit ga dat alle anderen niet meer zijn dan een heruitgave van mijn ik, van het zelf, van wat ik altijd al denk en vind. Pas door de aankomst van de ander realiseer ik me dat ik in de loge zit, als een *spectator mundi* en me 'richt op' de ander, in plaats van me door hem te laten 'onder-richten'. Nu blijkt dat mijn 'be-grip' van de werkelijkheid, inclusief de andere mens een vorm van 'grijpen'. *Al mijn be-grijpen is feitelijk grijpen*.

Maar denken is pas denken wanneer het zich laat ontwrichten. Dat wil zeggen: wanneer het zich ter discussie laat stellen, wanneer het beseft dat het andere ook werkelijk anders is. Zo anders dat hij zich niet laat begrijpen, inkaderen of onderschikken.⁴⁶¹

459 Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata Morgana 1972. Vertaalt als *Humanisme van de andere mens*, Kampen: Kok 1989.

460 Hoe verschillend *idealisme* en *materialisme* ook mogen zijn, Levinas spreekt voornamelijk over de *ontologie*, de leer van het 'zijn'. Want uiteindelijk is het altijd een 'ik' dat elk ander zijnde, inclusief de andere mens, interpreteert, rangschikt en ordent tegen de horizon van een 'zijn'. Levinas spreekt in diezelfde context ook over het *Neutrum*. 'De filosofie van het Neutrum, waarvan de vele stromingen, hoe verschillend hun ideeën qua oorsprong en invloed ook mogen zijn, tenslotte één zijn in de aankondiging van het einde van de filosofie. Want ze verheerlijken de gehoorzaamheid die van geen enkel gelaat een gebod ontvangt', Zie Levinas, *De Totaliteit en het Oneindige*, a.w., p. 363.

461 'De kritiek herleidt het Andere niet tot het Zelfde zoals de ontologie, maar stelt de uitoefening

Daarom is denken ethiek, en wel van meet af aan. Wanneer de ander arriveert, ontstaat een moment van *des-intér-essement*, van belangeloosheid. Dan licht de waarheid op, scheurt mijn ego en wordt het kritische denken aangejaagd.

Daarmee lijkt mijn ethiek, mijn zorg om de ander, feitelijk gebouwd op schaamte. Op schaamte om het feit dat ik voedsel eet dat ook hij had kunnen eten, schaamte omdat ik slaap in een bed dat er ook voor hem of haar had kunnen zijn, schaamte dat ik woon op een plek waar ook de ander had kunnen wonen.⁴⁶² Schaamte om het feit dat ik meende recht te hebben op voedsel, onderkomen en bestaan, terwijl ik nu maar al te goed beseft dat ik dat recht nergens aan ontleen. Mijn schaamte is geen schaamte om iets wat ik bewust misdoe, maar om iets dat ik van nature ben. Het is de schaamte om mijn eigen bestaan. Een bestaan dat de plaats, het voedsel, de seks of het onderdak inneemt van de plaats, het voedsel, de seks of het onderdak dat iemand anders had kunnen genieten. En onttrekken aan deze schaamte kan ik me niet. De schaamte is er al, voordat ik me van haar bewust ben, omdat de ander er is voordat ik hem bewust heb opgemerkt.

Deze schaamte is volstrekt onredelijk en zelfs absurd. Althans vanuit het perspectief van een vermeend redelijk en soeverein individu. Want vanuit een redelijk denken waar het 'ik' centraal staat, is dat 'ik' alleen verantwoordelijk voor zijn eigen project en ontstaat enkel schaamte zodra dit project niet oplevert wat het had moeten opleveren. In de filosofie van Levinas echter klontert de schaamte om het eigen bestaan, op het moment dat de ander, zonder ook maar een woord te spreken, mij betrapt op het feit dat ik ben wie ik ben.

Dit inzicht sluit aan bij wat iedereen op zo'n moment als op Ndirande market ervaart: je voelt je aangesproken. En wanneer je, om welke reden dan ook, niet op de vraag ingaat, of wanneer je niet op de vraag kunt ingaan, dan zit je dat niet lekker. Dan ervaar je schaamte en denk je erover na waarom je dat niet lekker zit. Niet alleen blijkt op dat moment dat je geen *spectator mundi* bent, geen onbewogen toeschouwer van de werkelijkheid. Je beseft dan ook dat je meer bent dan een *cogito ergo sum*, dan een solipsist die zijn wereld ordent rond zijn autonome denken. En dat je al evenmin onderworpen bent aan *on me pense*, aan een anoniem zijn dat door mij heen denkt.

Zo wekt de ander niet alleen mijn morele verantwoordelijkheid. Zijn

van het Zelfde ter discussie. En het Zelfde ter discussie stellen – wat niet binnen de egoïstische spontaniteit van het Zelfde plaats kan vinden – gebeurt door het Andere.' Zie Levinas, *De Totaliteit en het Oneindige*, a.w., p. 42.

462 Rudy Visker in: Guwy, a.w., p. 216.

aanwezigheid schept ook mijn oriëntatie, mijn denken. Ja, de ander maakt zelfs de kritische wetenschap mogelijk. Zoals een prominent deel van de filosofie ervan uit gaat dat het denken ontspringt uit een 'zelf' dat de werkelijkheid spontaan ter discussie stelt, meent Levinas dat het denken ontspringt uit mijn verhouding tot de ander.

Voordat ik door de ander tot denken wordt aangezet, beleef ik de werkelijkheid als een vanzelfsprekendheid. Binnen die vanzelfsprekendheid opereer ik als *une joyeuse force qui va*, als een natuurlijke en oorspronkelijke kracht die al even ongehinderd als onnadenkend zijn gang gaat.

Conatus Essendi

Voordat de ander me zijn gelaat laat zien, staat mijn bestaan, deze *joyeuse force qui va* in het teken van de *conatus essendi*, van de handhaving van het zelf. Conatus essendi, een begrip gemunt door Spinoza, is de natuur in de mens, zijn vanzelfsprekend gevoelde recht op een plaats onder de zon.⁴⁶³ Het is een leven dat in het teken staat van de zelfhandhaving, het is een genietend leven. Een leven als *liefde voor het leven*, (...) liefde voor het denken, eten, slapen, lezen, werken, zich koesteren onder de zon. Het is 'het egoïsme van het bestaan'.⁴⁶⁴

Ook al giet Levinas mijn *joyeuse force qui va* in aangename bewoordingen, uiteindelijk is het een even onvolmaakt als gewelddadig bestaan. Want dat een leven wordt bepaald door de conatus, is niet zonder betekenis. In een bestaan waarin alle individuen louter uit zijn op hun eigen handhaving, liggen oorlog en geweld doorlopend op de loer. De zelfhandhaving leidt dan tot het 'drama in de onderling strijdige egoïsmen, allen tegen allen, in de veelheid van overgevoelige egoïsmen die met elkaar in oorlog zijn en aldus samen zijn. (...) Alles botst, ongeacht het onderscheid van de deelgebieden waar de conflicterende termen mogelijk toe behoren'.⁴⁶⁵ Leven conform de conatus essendi is kortom, het leven dat Thomas Hobbes en Immanuel Kant voor ogen hadden toen zij hun theorieën over het maatschappelijk contract opstelden. Want uiteindelijk is een bestaan als conatus essendi niet alleen een *joyeuse force qui va* maar ook *solitary, poor, nasty, brutish, and short*.

Op dit punt stemt Levinas ronduit in met Hobbes en Kant. 'De geschiedenis toont aan dat niet alleen de mens een wolf is voor de andere mens, maar ook dat de mens ervan uitgaat dat hij het recht heeft om een wolf voor de ander te zijn'.⁴⁶⁶ Het natuurlijke bestaan levert geen enkele

463 Levinas, *Tussen ons*, a.w., p. 216.

464 Levinas, *De Totaliteit en het Oneindige*, a.w., p. 125-126.

465 Levinas, *Anders dan zijn*, a.w., p. 19.

466 Levinas, in: Guwy, a.w., p. 70.

garantie voor een vredig samenleven. Niet zonder reden begint *Totalité et Infini* met dreigende zinnen als 'Bestaat de helderheid van geest – zijn openheid voor het ware – niet hierin de permanente mogelijkheid van oorlog te bevroeden? (...) De staat van oorlog werpt zijn schaduw vooruit over de daden van de mensen.'⁴⁶⁷

Waar Levinas echter van Hobbes en Kant afwijkt, en dit afwijken is essentieel, is zijn wantrouwen tegen de gedachte dat de conatus essendi zich niet door de ethiek laat zeggen. Op het moment immers dat de ander opdoemt, besef ik niet alleen hoe gevaarlijk een leven volgens de conatus essendi feitelijk is, maar ook hoe zelfzuchtig de werkelijkheid, mijn vanzelfsprekende werkelijkheid is.

Op het moment waarop het gelaat zich openbaart, besta ik niet langer als conatus essendi, genietend en gericht op zelfhandhaving. Na aankomst van de ander, besta ik als *respondeo, ergo sum*. 'Ik antwoord, dus ik ben.'

Dit gegeven speelt Levinas nu uit tegen een maatschappelijk contract in de zin van Hobbes of Kant, waarin de ethiek geen rol lijkt te spelen. Een dergelijk contract zou eerder leiden tot een wapenstilstand dan tot een 'eeuwige vrede'. Een maatschappelijk contract dat haar legitimatie vindt in zichzelf, of een contract dat is gebouwd op de angst van de ene wolf voor de andere, staat doorlopend op het punt om zelf gewelddadig te worden en zich te keren tegen hen die de overeenkomst ooit mogelijk maakten. 'Dat zien we in de totalitaire regimes, die een uitwas zijn van wat een staat behoort te zijn en waar die notie dat de staat iedereen behoort te beschermen geheel met voeten wordt getreden', aldus Levinas.⁴⁶⁸ En: 'In het politieke bestel van de Polis, waarin de Wet de wederkerige verplichtingen van de burgers regelt, kan het intermenselijke perspectief in stand blijven, maar het kan er ook in zoekraken.'⁴⁶⁹

Levinas neemt een geheel eigen positie in. De overgang van een verzameling individuen naar een staat is ondenkbaar zonder de broederschap. Zonder de verantwoordelijkheid die ik doorlopend voor de ander neem, valt niet te begrijpen hoe een staat ontstaat, al was het maar vanuit het raadsel dat ook de sterksten hun macht inleveren, terwijl niemand hen daartoe kan dwingen.

Volgens Levinas vestigen mensen in eerste instantie geen staat omdat ze bang zijn voor elkaar, maar omdat ze zich voor elkaar verantwoordelijk voelen. Omdat ze voor elkaar willen zorgen. Niet de angst van het vrije individu zoals bij Hobbes en Kant gaat aan de staat vooraf, maar de betrokkenheid en verantwoordelijk vóór elkaar. En zodra nu een relatie

467 Levinas, *De totaliteit en het Oneindige*, a.w., p. 13.

468 Levinas, in: Guwy, a.w., p. 70.

469 Emmanuel Levinas, 'Nutteloos lijden', in: Levinas, *Tussen ons*, a.w., p. 139.

met meer dan twee mensen ontstaat, dient de politieke dimensie zich aan. Terwijl direct moreel handelen vooral mogelijk is in een directe communie van twee mensen, loopt dit handelen stuk wanneer meer mensen opdoemen, laat staan wanneer dat er honderdduizenden of miljoenen zijn. 'Dan moet dat wat uniek is in de ontmoeting met de ander, in een politiek begrip worden gegoten, want je moet mensen met elkaar gaan vergelijken die niet meteen vergelijkbaar zijn. Door goed te zijn voor de een, kun je een ander benadelen, nietwaar, en dat vraagt om een politiek systeem van rechtvaardigheid. (...) Dus moeten er regels zijn, wetten die ervoor zorgen dat mijn relaties met die anderen rechtvaardig verlopen.' 'Daartoe dienen de politiek en de staat.'⁴⁷⁰

Maar, zo waarschuwt Levinas, de politiek en de staat mogen nóóit hun zwaartepunt buiten de ethiek vinden, buiten datgene wat hen bestaansrecht geeft. 'Je kunt dus niet buiten de politiek, maar je mag je nooit laten verblinden door de zuiver politieke wetmatigheden, zodat je de oorspronkelijke uniciteit van je relatie tot de ander vergeet.'⁴⁷¹ Het is deze juridische en politieke vertaling van de broederschap die de basis zou kunnen vormen van een kosmopolitisme, gedacht als een mondiale broederschap.

Broederschap II

Broederschap – de kosmopolis als een immens netwerk van mensen, verbonden in broederlijkheid. Ik wil daar vooral niet te gemakkelijk over denken. Ik wil vooral niet negeren dat een dergelijk broederschapsconcept onder moderne intellectuelen weinig sympathie geniet. Sinds de Franse Revolutie hebben zij voornamelijk argumenten aangevoerd waarom broederschap buiten de familiale setting onmogelijk zou zijn. Waarom broederschap vooral niet mag stollen in juridische formules en politieke instellingen. De geschiedenis van het begrip geeft inderdaad te denken.

Twee voorbeelden moeten voldoen. Het eerste cirkelt rond de uitsluiting van vrouwen, zoals gepraktiseerd door de Moslimbroederschap, *al-ichwan al-moeslimoen*. Door deze wereldwijde beweging van islamisten, die zich er zonder enige gêne op voorstaan hun broederschap af te bakenen van joden, christenen, atheïsten, consumenten, socialisten, liberalen en, als vanzelfsprekend, vrouwen.⁴⁷²

In het orthodoxe varianten van het christendom is het overigens niet anders. 'Broeders en zusters, u bent geroepen om vrij te zijn', schrijft

470 Emmanuel Levinas, 'Filosofie, gerechtigheid en liefde', in: *Tussen ons*, a.w., p. 145.

471 Levinas, in: Guwy, a.w., p. 61.

472 Matthias Küntzel, *Jihad and Jew-Hatred, Islamism, Nazism and the Roots of 9/11*, New York: Telos Press 2007.

Paulus in Galaten 5:13. 'Hoe goed is het, hoe heerlijk als broeders bijeen te wonen', luidt psalm 133. Dat klinkt warm en inclusief. Maar volgens feministische theologen gingen theologen er in twintig eeuwen kerk-geschiedenis als vanzelfsprekend van uit dat de waarheid zich exclusief openbaarde aan mannen en bij voorkeur aan blanke, Europese mannen. Daarentegen bleken vrouwen, en zeker vrouwen buiten het Avondland, per definitie vervuld van heidense afgoderij. Het is veelzeggend dat de grootste christelijke broederschap, de Rooms-Katholieke kerk, tot op vandaag geen kans heeft gezien om vrouwen toe te laten tot het ambt van priesterschap.⁴⁷³ Andere theologen wijzen er op hoe het christelijke broederschapsgrip zich eeuwenlang profileerde ten opzichte van joden en uiteindelijk bijdroeg aan de legitimatie van het nationaalsocialistische antisemitisme.⁴⁷⁴

In 1785 dicht *Friedrich von Schiller* zijn *Alle Menschen werden Brüder* en stelt impliciet de exclusieve broederschapsofvatting van de christelijke traditie onder kritiek. Ook voor zijn tijdgenoot Immanuel Kant is het niet langer de waarheid van het christelijk geloof dat zich openbaart en grenzen stelt. Maar de verlichte denkers formuleren een nieuwe grens, ditmaal vastgesteld door de waarheid van de rede. Zij plaatsen niet alleen de onrede buiten de verlichte broederschap. Dat doen zij ook met het vrouwelijke. Hoewel het nogal eens vrouwen zijn die het verlichte denken via hun salons mogelijk maken, blijkt dit discours voor veel denkers louter van belang voor blanke, Europese mannen. Voor de groep die eerder al zo bevattelijk bleek voor het verhaal van het christendom.

Een tijdgenoot van Kant, Jean-Jacques Rousseau, meent in zijn *Emile* uit 1762 dat het onderwijs aan vrouwen altijd dienstbaar moet zijn aan het onderwijs van de man. Wanneer Rousseau stelt dat vrouwen de taak hebben om de man te plezieren en hun levens te veraangename, en dat mannen en vrouwen nu eenmaal in verschillende 'sferen' leven, toont hij haarfijn aan dat *Alle Menschen werden Brüder* moet worden opgevat als *Alle Männer werden Brüder*.⁴⁷⁵

Liberté, égalité, fraternité... zeker. En dan is de uitsluiting van vrouwen maar één voorbeeld. Hoe problematisch het concept van de broederschap is, blijkt maar al te concreet tijdens de Franse Revolutie in 1789. Op het moment dat Beethoven met zijn 9^e symfonie Schillers droom nog uitdraagt in het verre Wenen, is diezelfde droom in Parijs allang in bloed gesmoord. Onder de leuze *Liberté, égalité, fraternité ou la mort!* gekalkt op

473 Mary Daly, *The Church and the Second Sex*, Boston: Beacon Press 1969.

474 Hans Jansen, *Christelijke oorsprong van racistische Jodenhaat*, Kampen: Kok 1995.

475 Heidi von Felden, *Die Frauen und Rousseau. Die Rousseau-Rezeption zeitgenössischer Schriftstellerinnen in Deutschland*, Frankfurt: Campus 1997.

talloze huizen in de oude binnenstad, wordt de broederschap niet langer verondersteld, als wel met de guillotine afgedwongen.

Dat de Jacobijnse dwang geen uitschieter is, maar een logisch gevolg van het denken in een categorie als broederschap, zal later veelvuldig worden geanalyseerd. Niet alleen door Carl Schmitt in de jaren '30, maar ook door Hannah Arendt in jaren '50⁴⁷⁶ en door Jacques Derrida in de jaren '90.⁴⁷⁷ In verschillende toonaarden betogen zij allen dat broederschap louter voorstelbaar is in kleine groepen mensen, liefst in 'bloedverwantschap' verbonden. Zodra je spreekt over grotere, uitdijende broederschappen, om nog maar te zwijgen over het mondiale *Alle Menschen* van Levinas, dan ga je per definitie voorbij aan het verschil. Aan het immense scala aan variaties, onenigheden, animositeiten en belangentegenstellingen tussen de individuele leden. Voor je het weet ontaardt de broederschap in een totalitaire utopie die elke pluriformiteit probeert uit te wissen. Zoals aan de 19^e-eeuwse filosoof Pierre-Joseph Proudhon de uitspraak wordt toegeschreven '*Wer Gott sagt, will betrügen*', zo concludeert Carl Schmitt '*Wer Menschheit sagt, will betrügen*'.⁴⁷⁸

Dat maakt broederschap tot het meest lastige begrip van het revolutionaire drielal. Al was het maar omdat de oorspronkelijke basis van *fraternité*, anders dan *liberté* en *égalité* per definitie ligt bij kleinschalige omgangsvormen. Bij persoonlijke verhoudingen en concrete verbanden tussen mensen uit vlees en bloed. Broederschap, en zeker broederschap op mondiaal vlak, lijkt zich maar moeizaam te lenen voor abstracte en algemeen geldende wetten, contracten of politieke strategieën.⁴⁷⁹

Daarom, zo betogen de critici van de broederschap, ontkomt geen

476 In *On Revolution* (1963) beschrijft Hannah Arendt het verschil tussen de 'vrije Amerikaanse' revolutie en de 'sociaal gestuurde' Franse Revolutie. Voor Arendt was de Amerikaanse te verkiezen boven de Franse omdat de Amerikaanse stelde op de volledige vrijheid van het politieke debat terwijl de Franse een aantal mogelijkheden op voorhand afsloot vanwege het expliciete broederschapsconcept.

477 In *Politics of Friendship* (1997) betoogt Jacques Derrida dat de term 'broederschap' (te) vaak wordt gebruikt om politieke gemeenschappen voor te stellen als 'natuurlijke gemeenschappen' maar dat er van natuurlijke banden doorgaans geen sprake is. En, omgekeerd, dat de 'natuurlijke banden' tussen mensen in biologische zin zich maar amper uitdrukken in 'politieke broederschappen'.

478 Schmitt, *Begriff des Politischen*, a.w., p. 55.

479 Schmitt, Arendt en Derrida veronderstellen dat broederschappen buiten de vanzelfsprekendheid van de familie worden geconstrueerd. Zij veronderstellen dat mensen expliciet broederschapsconcepten ontwerpen, om vervolgens vast te stellen aan welke eisen de leden moeten voldoen en wie mee mag doen en wie niet. Dat is inderdaad het concept van broederschap zoals we dat tegenkomen bij de kerken, het nationalisme of bij de traditionele *Männer-Bruderschaften*. Bij Levinas gaat de broederschap echter aan de menselijkheid vooraf. Daarom komt niemand de bevoegdheid toe om anderen hun lidmaatschap te ontzeggen of om eisen voor toelating te formuleren waaraan die anderen moeten voldoen. De broederschap maakt ons tot mensen, en niet andersom, stelt Levinas. Voor zover de kritiek van Schmitt, Arendt en Derrida expliciet tegen Levinas zou zijn gericht, loopt hij op droge grond.

enkele voorstander eraan om toelatingscriteria op te stellen bij een vorm van broederschap die niet op voorhand is gegeven, zoals broederschap op grond van bloedverwantschap. Hij zal richtlijnen moeten formuleren om uit te maken wie als vanzelfsprekend tot de gemeenschap horen en wie niet.

En wie er in elk geval niet bijhoren, zullen diegenen zijn die de broederschap niet erkennen. Zij zullen er al snel van worden verdacht haar naar het leven te staan. Zij zullen degenen zijn waarvan de loutere aanwezigheid al een bedreiging voor de broederschap betekent.

De Derde

Aanvankelijk is Levinas' denken over de broederschap nog beperkt en vooral ook overzichtelijk. Hoewel hij, sinds zijn overwegingen over het *hitlerisme*, de politiek nooit uit het oog verloor, blijft zijn denken tot begin jaren '70 toch cirkelen om de kleinst denkbare sociale verhouding, de verhouding tussen twee mensen. Tussen de ander en het ik, die door de ander verantwoordelijk wordt gesteld. Een expliciete vertaling van deze relatie naar de wereld van het recht en de politiek wordt op dat moment maar amper gemaakt, om nog maar te zwijgen over recht en politiek op wereldschaal, over kosmopolitisme. Levinas lijkt in de jaren '50 en '60 louter te spreken over twee mensen die, waar ze verder ook vandaan mogen komen, verantwoordelijk zijn voor elkaar. Kunnen wij op grond van deze intieme verhouding dan wel een kosmopolitisme schetsen? Kosmopolitisme heeft toch betrekking op 'alle mensen' wereldwijd?

In *Totalité et Infini* uit 1961 lijkt Levinas' antwoord nog enigszins zoekend. Desondanks luidt het hier al bevestigend. In de ander, die een morele relatie met me aangaat, herken ik ook 'de derde'. Deze 'derde' zijn mensen die niet onmiddellijk in onze relatie aanwezig zijn, maar die wel deel uitmaken van het wereldwijde sociale netwerk waarin het ik en de ander zich bevinden. 'In de ogen van de ander ziet de derde me aan – de taal is gerechtigheid. (...) De verschijning van het gelaat als gelaat opent de dimensie van de humaniteit. In zijn naaktheid die het als gelaat heeft, laat het gelaat mij de berooidheid van de arme en de vreemdeling zien.'⁴⁸⁰

Later, in zijn tweede hoofdwerk, 'Anders dan zijn of het wezen voorbij' (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*) uit 1974, werkt hij deze gedachte van 'de derde' iets verder uit. Al blijft die uitwerking ook hier beperkt tot een twintigtal pagina's. Politieke filosofie is duidelijk niet Levinas' specialiteit. Ik stel me de aankomst van de derde als volgt voor.

Op het moment dat de politieman in Ndirande me aanspreekt op mijn

480 Levinas, *De Totaliteit en het Oneindige*, a.w., p. 249.

vermogen hem te helpen, en ter plekke een morele relatie met mij vestigt, roept hij ook een veel omvangrijkere wereld van armoede in mijn bewustzijn. Zijn er niet nog talloze anderen die hun kinderen niet naar school kunnen laten gaan, die ook mijn hulp kunnen gebruiken? Die mij evengoed verantwoordelijk stellen? Het is dit besef dat me dwingt om een keuze te maken. Help ik hier en nu deze individuele agent, of is het beter om een politieschool te ondersteunen? Of een politieke partij wellicht, die salarisverhoging van politiemensen in haar programma heeft staan? Wellicht beslis ik nu dat het beter is om niets te doen en het vrije spel der maatschappelijke krachten de kans te geven om orde op zaken te stellen?

Tussen het moment dat de politieman mij aan een morele relatie onderwerpt en het moment dat ik besluit om al dan niet op zijn vraag in te gaan, vergeet ik, kortom, niet dat hij behalve een 'ander' ook een burger is, een man of vrouw zoals ik er zelf ook een ben. Een mens met politieke en sociale rechten. Mijn relatie met de ander bestaat per definitie niet uit de intieme beslotenheid van het 'ik & jij', die nauw raakt aan het *égoïsme à deux* van de verliefdheid. Morele relaties zijn open, alle anderen worden tegelijk verondersteld. En dat verschaft me de mogelijkheid om afwegingen te maken. Op hetzelfde moment dat de ander me aanspreekt, opent zich via hem ook het domein van 'de derde', van het recht, de economie en de politiek. Hier opent Levinas, kortom, een zijdeur naar de *praktische Vernunft* van Immanuel Kant. Maar terwijl Kant de ethiek poogt los te koppelen van de directe ervaring, meent Levinas dat deze ervaring het praktische redeneren van meet af aan in zal kleuren.

Door de aanwezigheid van 'de derde', wordt mijn verantwoordelijkheid ten opzichte van 'de ander' afgewogen ten opzichte van mijn verantwoordelijkheid voor 'alle Anderen'. Op het moment dat de ander mij aanspreekt, betreed ik via 'de derde' een domein waar voluit kan worden nagedacht, waarin wordt gewikt en gewogen, beoordeeld en geoordeeld. Door de aanwezigheid van 'de derde' stap ik, kortom, vanuit de louter moreel bepaalde orde van de kleinschalige broederschap in de grootschalige orde van de vrijheid en de gelijkheid. Een orde waarin het recht, de economie en de politiek heer en meester zijn. Maar, en dat is het beslissende punt: deze juridische, economische en politieke orde blijft geworteld in de voor-reflexieve ervaring van de ander. Ze blijft geworteld in de ethiek.

De samenleving, mijn samenleven-met-meer-dan-één-mens, mijn samenleving-met-álle mensen, mijn kosmopolitisme, is in feite dus het verder uitrollen van de morele relatie die de ander met mij aangaat. Omdat Levinas keer op keer start bij de oorspronkelijke morele relatie tussen twee mensen, verschaft hij een morele basis aan het wereldburgerschap in zijn geheel. 'In de nabijheid van de ander ben ik bezeten van

de overigen, allen anders dan de ander, en de bezetenheid schreeuwt meteen al om gerechtigheid, eist meten en weten, is geweten. (...) Die ander is meteen de broeder van alle andere mensen. De naaste die mij obsedeert, is al gelaat, vergelijkbaar en tegelijk onvergetelijk, aangezicht als enige en in verhouding tot aangezichten, zichtbaar precies in de zorg om rechtvaardigheid.⁴⁸¹

Bovendien is de rechtvaardigheid van de Derde een rechtvaardigheid die uiteindelijk ook mij toekomt. Terwijl het ik zich oorspronkelijk door de ander laat gezeggen, kan ditzelfde ik, via bemiddeling van de derde, zijn rechten opeisen. Via de derde, kortom, zet de ethiek zich door op het niveau van de samenleving in zijn geheel. Een samenleving waarvan ook ik deel uitmaak en waarin ook ik mijn rechten claim.

Opnieuw zet Levinas zich dus af tegen het politieke denken van Hobbes of Kant. Tegen een denken waarin de ethiek geen rol speelt, omdat mensen nu eenmaal niet kozen voor een sociaal contract vanuit betrokkenheid op de ander, maar op grond van hun angst voor de ander. Voor Levinas blijft mijn verantwoordelijkheid voor de ander, de ethiek, altijd in het spel. Ook op het vlak van de economie, het recht en de politiek.

Ethiek, zeg Levinas, is de eerste filosofie. Al betekent dit niet dat die ethiek kan functioneren als louter een theoretisch fundament. Als een fundament waarop allerlei wijsgerige constructies worden gemetseld; om er vervolgens weer regels voor dagelijks gebruik op vast te schroeven, waarna we het fundament weer kunnen vergeten omdat het toch al buiten zicht is geraakt.

Integendeel: de broederschap gaat niet alleen aan het denken vooraf. Onophoudelijk jaagt ze het denken ook voort, zonder in dat denken ten onder te gaan. Ook wanneer het denken materialiseert in wetten, regels, mensenrechten, economische modellen en politieke instellingen. Wanneer deze wetten, mensenrechten of instituties zich echter niet meer door de ethiek laten gezeggen en het zwaartepunt in zichzelf vinden, worden ze totalitair. Dan stellen ze zichzelf centraal en vergeten de morele reden waarom zij ooit ontstonden.

Daarom ligt het belang van, bijvoorbeeld, de mensenrechten niet in de proclamatie of verdere verfijning en uitbouw van deze rechten, maar in de oorspronkelijke ervaring dat de mensenrechten worden geschonden. Wie zich niet meer door deze ervaring laat gezeggen, wie, kortom, het gelaat van de ander buitenspel zet, verheft zich boven de ander en schept een totalitair model waaraan die ander uiteindelijk ten onder gaat.

Levinas' kosmopolitisme start niet alleen in de nabijheid van de concrete

481 Levinas, *Anders dan zijn of het wezen voorbij*, a.w., p. 225.

ander, waar ter wereld deze zich ook bevindt, en welke contouren deze ook inneemt. Zijn kosmopolitisme eindigt ook bij de ander wereldwijd, wanneer hij in zijn stuk tégen Heidegger en vóór Gagarin pleit tegen de verafgoding van de Plaats en voor de acceptatie van de techniek die de mens kan laten bestaan 'buiten elke horizon' in een geometrische ruimte waarin 'alles hemel is'.

Later, in *Dieu, la mort et le temps* uit 1993, keert Levinas nog eens terug naar zijn essay uit 1961. Opnieuw benadrukt hij hoe het heidendom van Heidegger alleen ten goede komt aan de bewoners van de Plaats, en dat de techniek er is voor iedereen. Nu koppelt hij deze analyse echter aan het probleem van de honger. In onze strijd tegen ondervoeding kan het belang van de techniek niet worden onderschat. Terwijl de oriëntatie op de Plaats alleen aandacht heeft voor de mogelijke honger van het ik, vraagt de honger van de ander om grootschalige oplossingen die alleen een technologische revolutie kan brengen. Maar de wil om de honger aan te pakken ligt niet in de technologie of de economie, die ligt blijvend in de ethiek. Schaarste is een sociaal en moreel probleem en niet exclusief een technisch of economisch.⁴⁸² Aangejaagd door de ethiek, kan met name de techniek een forse bijdrage leveren aan de opheffing van de schaarste.

Het is een subtiele kosmopolitische boodschap die Levinas zijn lezers zendt. Lezers die doorgaans behoren tot het gegoede, weldoorvoede en moreel tevreden deel van de wereldbevolking. Verpakt in een filosofische tekst bevindt zich de prangende waarschuwing om onze volle buiken en mooie bezittingen vooral niet op te vatten als signalen van morele deugzaamheid, schrijft de Amerikaanse commentator Wendy Hamblet. 'Het valt te vrezen dat we rijker leven dan de verworpenen der aarde omdat we 'schuldig zijn' aan het niet-nemen van onze verantwoordelijkheid voor hun rechten. Voor de rechten van bevolkingsgroepen die niet delen in de gemeenschappelijke rijkdommen van deze aarde. Volledig mens zijn betekent dat we ook verantwoordelijkheid verschuldigd zijn aan mensen die het minder getroffen hebben. Niet zonder reden herhaalt Levinas doorlopend die ene zin uit de gebroeders Karamazov van Dostojewski. *'Ieder van ons is schuldig tegenover alle anderen en ik meer dan wie ook.'*⁴⁸³

Grace

Voor het eerst lijkt ik één belangrijke noot niet te kunnen plaatsen. En dat is het standaard kritisch-ideologisch punt van Slavoj Žižek over de

482 Caygill, a.w., p. 156.

483 Wendy C. Hamblet, 'A Pathological Goodness: Emmanuel Levinas' Post-Holocaust Ethics,' *Minerva - An Internet Journal of Philosophy* 10, 2006, p. 194; zie: minerva.mic.ul.ie/vol10/Goodness.pdf (geraadpleegd 30 maart 2010).

uitsluiting. Levinas sluit niemand uit, zo schijnt het. En dat heeft alles te maken met het feit dat hij zijn kosmopolitische theorie niet vanuit een organiserend ik denkt. Levinas start bij de ander die dat ik doorlopend ter verantwoording roept. Want die ander kan iedereen zijn, een man en een vrouw, een zwarte politieagent, een gele indiaan, een jood en een homo.

Zou Levinas de moralist zijn die sommigen van hem maken, de intellectueel die anderen de wet voorschrijft, dan lag de zaak fundamenteel anders. Dan had de vraag voor de hand gelegen tot wie Levinas zich richt, welke vermogens een mens moet bezitten om de oproep van de ander te horen en wat er dient te gebeuren met degene die deze oproep naast zich neerlegt. Maar Levinas schrijft geen wetten voor. Hij verleidt ons louter tot het serieus nemen van onze morele uitgangssituatie. Op zijn best geeft hij ons in overweging dat wij *niet* de dupe zijn van onze moraal. Wanneer iemand zich al uitgesloten zou weten van Levinas' filosofie, dan is dat de psychopaat die zich niet laat verleiden tot broederschap omdat hij simpelweg niet in staat is zich door het gelaat van de ander van zijn stuk te laten brengen en er dus ook niet op kan reageren.⁴⁸⁴

Wat Levinas ons leert, is dat het zo eenvoudig nog niet is om te ontsnappen aan een politieman, vragend om schoolgeld voor zijn kinderen. Of aan een bevallende vrouw naast een baal houtskool in het zand. Op het moment dat zij hun hand uitsteken, op het moment dat we elkaar aankijken, op dát pre-reflexieve moment van de persoonlijke ontmoeting komt een relatie tot stand die van meet af aan moreel is en die mij aanzet tot denken en doen. Nog voordat woorden zijn gewisseld, ben ik verantwoordelijk. Of ik deze verantwoordelijkheid nu accepteer of niet.

Zonder dat Levinas de verdere richting van mijn handelen aangeeft – of ik wel of geen schoolgeld moet betalen, of ik de bevallende vrouw wel

484 Bij een psychopaat ontbreekt immers de capaciteit om emoties te ervaren zoals schuld of wroeging, omdat zijn empathie met anderen hapert. Het gedrag van een psychopaat toont zich vooral in sterk egocentrisch gedrag, in een handhaving van de *conatus essendi* die zich niet laat gezeggen door het appel van de ander. De vraag is of het bestaan van de psychopaat voldoende reden is om Levinas' filosofie exclusief te verklaren. Ik meen van niet, al was het maar omwille van het kleine aantal mensen met een zware psychopatische stoornis. Zie: Craig S. Neumann & Robert. D. Hare, 'Psychopathic traits in a large community sample: Links to violence, alcohol use, and intelligence', in: *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 76 (5) 2008, p. 893–899. Een interessant probleem echter, dat in het verlengde ligt van deze vraag, is dat van de verantwoordelijkheid van de volledige psychopaat in bijvoorbeeld de gestalte van de massamoordenaar in een dodenkamp onder Himmler of Pol Pot. Wanneer hij niet door het gelaat van zijn slachtoffers tot staan kan worden gebracht, kunnen we hem, conform de filosofie van Levinas, dan wel schuldig achten? Schuldig is immers wie door de ander verantwoordelijk wordt gesteld en zich als zodanig ook ervaart. Deze ervaring komt bij onze psychopaat waarschijnlijk niet aan. Stel dat het antwoord luidt dat de moordlustige psychopaat niet schuldig wordt bevonden, dan pleit Levinas wellicht ook de moordenaars van zijn eigen ouders en zijn verdere familie vrij. Zie: Claire Katz, 'Education East of Eden: Levinas, the Psychopath, and the Paradox of Responsibility', in: Peter Atterton & Matthew Calarco, *Radicalizing Levinas*, Albany: Suny Press 2010.

of niet moet helpen – de relatie tussen hen en mij ligt er. En die relatie is zowel onoverkomelijk als verplichtend. Daarmee is het denken van Levinas een eerste kosmopolitische filosofie die werkelijk aansluit bij het beroep dat Grace Phiri op die gedenkwaardige middag op mij deed. Hoewel Levinas geen concreet antwoord kan geven op de vraag wat ik op dat moment had moeten doen, plaatst hij het contact tussen Grace en mij wel in het hart van zijn filosofie en, wanneer we zijn leerling Peperzak mogen geloven, in het hart van dé filosofie.

Een eerste kanttekening bij Levinas zal Grace dan ook goed doen. Door de omkering van de begrippen uit de Franse Revolutie, door de broederschap vooraf te laten gaan aan de vrijheid, zetten we een streep door de hardvochtigheid van een vrijheid zonder vangnet, compassie of hulp. Want een vrijheid zonder broederschap levert mensen uit aan de conatus essendi van *Nature, red in tooth and claw*. Een vrijheid die niet wordt genormeerd door broederschap. De vrijheid om voor je naakte leven te vechten, zonder ook maar op de geringste steun te mogen rekenen van anderen.

De morele band die de ander met mij aangaat en waar Diogenes, Marcus Aurelius en Immanuel Kant volstrekt geen oog voor hebben, wordt door Levinas centraal gesteld. En die ander – dit is van het grootste belang – kan nooit worden teruggevoerd in de door mij beheerste wereld. Hij of zij kan nooit aan mijn autonomie en soevereiniteit ondergeschikt worden gemaakt. Onze relatie is blijvend asymmetrisch en ongelijkwaardig. Telkens weer gebiedt de ander mij uit de hoogte. Telkens weer moet ik mij opnieuw tot hem of haar verhouden. Nooit loop ik op de ander vooruit. De ander is de ‘harde kern’ van de ethiek.

Ik kan dan ook weinig anders dan instemmen met het oordeel van Ad Peperzak wanneer deze schrijft dat Levinas het wonder van de ander benadert zonder die ander te reduceren tot heruitgave van het ik. Inderdaad: ‘Tot nog toe heeft de filosofie de intersubjectiviteit nauwelijks serieus genomen. Nu kan de filosofie eindelijk beginnen.’⁴⁸⁵ Al evenzeer stem ik in met Rudi Visker die een ‘gevoel van diepe bewondering’ overvalt wanneer hij Levinas leest: ‘Dit is echt grote filosofie.’⁴⁸⁶

Deze eerste kanttekening bij Levinas zal Grace dus een hart onder de riem steken. Het was niet alleen vanzelfsprekend, zij deed er ook goed aan om mij aan te spreken en verantwoordelijk te stellen. Niet alleen nam zij het zo op voor haar dochter in baredood. Onbewust en onbedoeld

485 Peperzak, *Dankzij Levinas*, a.w.

486 Visker, in: Guwy, a.w., p. 246.

bevrijdde ze mij ook uit mijn *joyeuse force qui va* en zette me aan tot handelen en, vooral, tot denken. Van een denken op een rotsblok op Ndirande Mountain tot het denken dat uiteindelijk leidde tot deze tekst. Zonder dat Grace ook maar ooit van Levinas had gehoord, herschiep zij een broederschap over grenzen heen, een broederschap tussen een man en een vrouw, tussen arm en rijk, zwart en blank.

Een tweede kanttekening zal haar nog beter bevallen, want bij Levinas krijgt de broederschap ook een concrete vertaling. Dan spreekt Levinas over het feit van de 'kleine goedheid' als een 'surplus boven op wat ik doe voor een ander'. De kleine goedheid is 'datgene wat de ene mens voor de andere doet wanneer de samenleving en de politiek tekortschieten'. En er is niets dat deze kleine goedheid, die onmiddellijk ontspringt uit het persoonlijke contact tussen mensen, kan tegenhouden, zelfs de 'grootste sociale terreur' niet. De kleine goedheid, het simpele menselijke geven, is geen regime, geen systeem en al evenmin een organisatie. De kleine goedheid is inderdaad klein, van mens tot mens. Het is een 'goedheid zonder getuigen' een 'gekke goedheid', een *bonté folle*. De kleine goedheid is het meest menselijke in elke mens. Ze zal nooit overwinnen, maar ze zal ook nooit worden overwonnen.⁴⁸⁷ 'Onverdroten laat de kleine goedheid het geweld van het kwaad over zich heenkomen, dat zij, klein als zij is, niet vermag te overwinnen noch te verjagen', schrijft Levinas.⁴⁸⁸ Grace mag zich opgenomen weten in een wereldwijde broederschap. En wanneer ze mij op Ndirande market aanspreekt, blijkt ze er ook op te rekenen dat onze broederschap zich in zo'n 'kleine goedheid' vertaalt.

Een *derde kanttekening* maak ik bij Levinas' politieke denken. 'Nu kan het filosoferen beginnen', meent Ad Peperzak in zijn hommage aan Levinas, waarmee hij lijkt te impliceren dat Levinas ons met meer vragen opzadelt dan op het eerste gezicht lijkt. Eén van die vragen betreft de politieke filosofie van Levinas. De filosofie van de Derde, waaraan Levinas wel wat meer aandacht had mogen besteden dan de luttele pagina's die hij er in zijn immense oeuvre feitelijk aan wijdt. Al was het maar omdat de minimale aandacht voor de politiek in zijn geschriften onmogelijk het belang reflecteert dat Levinas werkelijk hecht aan de politiek. Maar weinig 20^e-eeuwse filosofen zijn zo direct geconfronteerd met politiek denken en de ingrijpende consequenties daarvan als Emmanuel Levinas.

Ik haal ze nog eens aan. Levinas' jeugd tijdens de Oktoberrevolutie in

487 Burggaeve, in Guwy. a.w., p. 113.

488 Emmanuel Levinas, 'De ander, utopie en gerechtigheid', in: *Tussen ons*, a.w., p. 303.

Litouwen; zijn studententijd in het vooroorlogse Franse Straatsburg, op dat moment hevig betwist door Duitsland; zijn werk even later in Parijs, waar de rechtse *Action Française* en de linkse *Parti Communiste Française* het politieke midden vermorzelen; zijn dienstplicht in het Franse leger en de daaropvolgende Duitse krijgsgevangenschap; het verlies van zijn familie tijdens de Shoah en de oprichting van de staat Israël; zijn zorg voor joodse studenten uit Noord-Afrika op het moment dat daar de dekolonisatie woedt; de studentenopstanden in mei '68 aan de Universiteit van Nanterre waar Levinas op dat moment onderwijs verzorgt.

De Britse historicus Howard Caygill, auteur van een indringende studie over het politieke denken van Levinas, *Levinas & the Political* uit 2002, trekt dan ook een interessante conclusie. Volgens Caygill moeten we Levinas' denken helemaal niet begrijpen vanuit de ethiek, zoals Levinas ons zelf doorlopend voorhoudt. Willen we Levinas werkelijk begrijpen, dan moeten we beginnen met zijn politieke filosofie, om van daaruit terug te redeneren naar de ethiek en onze ontmoeting met de ander. Eerst het politieke belang van de broederschap, dan de ander die deze broederschap vestigt.

Maar of we nu van de ethiek naar de politiek denken, of andersom: één van de grootste problemen die de filosofie van Levinas oplevert, is de brug die tussen beide wordt geslagen. De 'derde' die deze brug vormt, lijkt bij nader inziens meer vragen op te roepen dan antwoorden te leveren.

Het uitgangspunt is duidelijk. De relatie tussen Grace en mij is asymmetrisch. Grace roept mij tot verantwoording en ik word aan het denken en handelen gezet. Maar, zegt Levinas, met Grace komen ook de derde, de vierde en 'alle' anderen in beeld. Die derde is de onbekende naaste tegenover wie ik eveneens verplichtingen heb. Levinas: 'En dan kom je dus op het punt van de gerechtigheid in de staat, dan krijg je te maken met het politieke leven. Vervolgens is het belangrijk dat in de politiek, die onmiddellijk en noodzakelijk is, de oorsprong niet wordt vergeten.' En die oorsprong is de ethiek.⁴⁸⁹

Door de aanwezigheid van de derde, schrijft Levinas in een typisch Levinassiaanse volzin, 'wordt recht noodzakelijk, dat wil zeggen vergelijking, co-existentie, gelijktijdigheid, vereniging, ordening, thematisering, de zichtbaarheid van de aangezichten en, daarmee, intentionaliteit en intellect en, daarbinnen, intelligibiliteit van het systeem en daardoor, ook een gezamenlijke tegenwoordigheid op voet van gelijkheid, zoals voor een rechtbank.'⁴⁹⁰

489 Levinas, in Guwy, a.w., p. 68.

490 Levinas, *Anders dan zijn*, a.w., p. 224.

Eén van de vragen die hier nu opdoemen, is of Levinas niet in de problemen komt met zijn oorspronkelijke definitie van ethiek die vóór alles pre-reflectief is. Wanneer Grace mij aanspreekt, gunt haar gelaat mij geen moment van bezinning. Ik ben van meet af aan voor haar verantwoordelijk. Dat verandert fundamenteel op het moment dat ik de derde in het vizier krijg. Dan moet ik een afweging van belangen maken: vergelijking, ordening, thematisering. Dan moet ik nagaan hoe ik mijn geld het beste kan inzetten, hoe mijn handeling zich verhoudt tot het bestaande recht, of ik me niet beter kan terugtrekken uit de liefdadigheid om te zoeken naar een politieke oplossing. Help ik hier en nu Grace Phiri of kan ik me beter inzetten voor fatsoenlijk ziekenvervoer in Malawi. En om het nog wat gecompliceerder te maken: omdat 'de derde' álle anderen betekent en omdat ikzelf deel uitmaak van 'alle anderen', hoef ik op dat moment ook mijn eigen belang niet uit het oog te verliezen. Op het cruciale moment waarop ik verantwoordelijk word gesteld, spelen er dus veel meer belangen dan aanvankelijk werd gedacht. Terwijl de onmiddellijke relatie tussen Grace en mij is gebaseerd op schaamte, een emotie, is mijn politieke relatie met de armen van Ndirande gebaseerd op rationele afweging, de rede. Het is een afweging waarvoor Levinas geen regels of protocol opstelt en waarbij we er wellicht goed aan doen om terug te keren naar Kant die ons met zijn categorische imperatief in elk geval enige handvatten verschaft.

Nu zou dit geen probleem opleveren wanneer we de aankomst van Grace en de aankomst van de Derde op uiteenlopende tijdstippen kunnen plaatsen. Dan zou ik vandaag Grace Phiri ter zijde staan, morgen beseffen dat er een derde in het spel is en overmorgen een opiniestuk schrijven in *Malawi News*, een onderhoud aanvragen met de parlementariër verantwoordelijk voor *Blantyre Central Constituency* etcetera. Of ik zou beslissen niets te doen en me volledig terug te trekken op mijn conatus essendi. Maar voor Levinas is de derde al present op het moment dat de ander mij verantwoordelijk stelt. Dat betekent dat mijn ethische reflex hopeloos in conflict komt met mijn rationele afweging en dat het nog maar de vraag is wie in dit conflict het voortouw neemt. Gemeten aan de hoge inzet van Levinas' ethiek blijkt het ethische moment sterk te verwateren tot niet meer dan een morele impuls in een gedachtegang die ook bij Kant niet had misstaan.

Deze kanttekening wijst erop dat Kant, het idealisme en daarmee de ontologie in Levinas' politieke filosofie wel eens veel minder ver weg zouden kunnen zijn dan Levinas zelf suggereert. Door de introductie van de derde wordt het 'ik' als autonoom individu, die al denkend de wereld aan zich onderwerpt, voor een belangrijk deel weer in ere hersteld. Zelfs op een precair moment als dat waarop Grace me in het zand van Ndirande

markt ter verantwoording roept, zal ik een soevereine afweging kunnen en zelfs moeten maken. En veel is er dan niet voor nodig om in die soevereine afweging mijn blik af te wenden van de vragende vrouwen en mijn weg als *spectator mundi* te vervolgen. Zij het met een lichte wroeging. Want de morele impuls door de ander valt inderdaad niet meer uit mijn beslissingen weg te denken. Bij deze aanzet tot een politieke filosofie, plaats ik nu mijn vierde en vijfde kanttekening.

Een vierde kanttekening bij Levinas wijst op diens sympathie voor politieke regimes die zich weliswaar beroepen op een moreel uitgangspunt maar zich in de dagelijkse praktijk weinig gevoelig toonden voor het gelaat van de ander. In deze sympathie ontpopt Levinas zich als een 'filosoof van goede bedoelingen'.

Zo houdt Levinas tot in de jaren '90 een zekere sympathie voor de Sovjet-Unie. Want anders dan het kapitalisme, laat staan het nationaal-socialisme, lijkt het marxisme in zijn politieke besluitvorming de ethiek tot uitgangspunt te nemen. In een interview in *Le Monde* uit 1992, drie jaar na de Val van de Muur, vertelt Levinas dat de USSR 'ondanks de gruwelijkheden van dit regime' de belofte was blijven uitdragen van de bevrijding van het individu.⁴⁹¹ Dat Levinas deze sympathie tot het einde toe behield, wordt bevestigd door zijn leerling Roger Burggraeve. 'Levinas vond dat het Westen, tegen de inspiratie van de Verlichting in, een liberale staatsopvatting had ontwikkeld die uitgaat van gedeeld eigenbelang. Hij had inderdaad meer affiniteit met het marxistische denken, en dan vooral met dat van de jonge Marx, die laat zien hoe mensen slachtoffer zijn van een zuiver kapitalistisch systeem.' En: 'Hoe positief hij ook tegenover de grondinspiratie stond, natuurlijk waren het leninisme en later het stalinisme voor hem een horreur.'⁴⁹²

Ruimer nog is Levinas' genegenheid voor Israël, een land waar hij als filosoof overigens pas vrij laat erkenning vond. *Eretz Israël*, zo blijkt uit de mooie studie van Howard Caygill, behield levenslang de sympathie van Levinas. Niet alleen tijdens de Arabisch-Israëliische oorlogen, maar ook na de massamoorden in de Palestijnse vluchtelingenkampen Sabra en Sjatila. Nu had Israël voor Levinas twee betekenissen. Enerzijds was er het 'concrete Israël', opgericht in 1948, in zijn bestaan bedreigd door zware oorlogen met zijn buurlanden en onderworpen aan de harde politieke realiteit van alledag. Tegelijkertijd leefde bij Levinas het 'verbeelde Israël', het land uit de boeken, waar de ethiek onophoudelijk de politiek stuurt,

491 Caygill, a.w., p. 1.

492 Burggraeve, in Guwy, a.w., p. 110.

waar rechtvaardigheid heerst en het gelaat van de ander voordurende recht wordt gedaan. Het verbeelde land, dat feitelijk één groot protest is tegen een concrete wereld waarin niet de ethiek maar de *conatus essendi* het laatste woord heeft.

Israël in tweevoud, op een wijze zoals wel meer landen in tweevoud bestaan. Van *Liberté, égalité, fraternité* in het land dat ook Vichy mogelijk maakte en dat de Rwandese *genocidaires* van machetes voorzag, tot *Seid umschlungen, Millionen!* in het volkslied van een natie die in de jaren '40 miljoenen naar de gaskamers zond. Israël lijkt echter een bijzondere positie in te nemen. Zoals de Sovjet-Unie zich in 1917 liet inspireren door het bolsjewistische marxisme, zo probeerde Israël in 1948 het moreel gemotiveerd zionisme van Theodor Herzl te vertalen in concreet recht en concrete politieke instituties. Omdat de ethiek zo evident aanwezig was in de oprichting van de staat Israël, bleef het land voor Levinas altijd in het teken staan van deze belofte. Een heilige belofte van broederschap en van grenzenloze rechtvaardigheid. Israël was, kortom, geroepen een ethische gemeenschap zijn. Ook al wist het land deze roeping in de dagelijkse praktijk niet waar te maken, dan nog belichaamde het de opdracht om zo'n gemeenschap te worden.

Wanneer een land, zo vol van morele potenties, nu wordt bedreigd door zijn burens, door staten die niet alleen hun rechtmatige belangen opeisen maar ook het recht van Israël betwisten om zelfs maar te bestaan, dan is het niet alleen een Heilig Land dat 'geen onrechtvaardigheid verdraagt, dat de onrechtvaardigheid uitspuwt' maar is het ook 'een land dat zijn inwoners verdrijft als ze niet leven volgens de regels van de rechtvaardigheid en de ethiek'.⁴⁹³ Inderdaad. Wanneer de omstandigheden hem dwingen een politieke keuze te maken, kiest Levinas onomwonden partij voor de Joodse staat en stelt daarmee, aldus Caygill, zijn eigen broederschapsconcept ter discussie.⁴⁹⁴

Levinas' langdurige genegenheid voor het politieke systeem van de USSR, waarin woorden als democratie of verkiezingen geen enkele betekenis hadden, leidt zelfs tot de vraag in hoeverre we Levinas een democraat kunnen noemen. Want democratie houdt niet alleen in dat de burgers van een land hun eigen regering kiezen of wegsturen. Democratie betekent ook dat een gekozen regering op legitieme wijze mag regeren, mits ze zich aan het mandaat houdt dat hun kiezers hen heeft geschonken. Democratie veronderstelt dat het domein van de politiek een hoge mate van autonomie geniet.

⁴⁹³ Levinas, in Guwy, *De ander in ons*, p. 72.

⁴⁹⁴ Caygill, a.w.

Voor Levinas echter is elke politieke legitimiteit voorwaardelijk. Omdat de ethiek, de oorspronkelijke ontmoeting met de ander, direct wordt uitgerold in het recht en de politiek, verliezen het recht en de politiek hun legitimiteit *du moment* ze niet langer beantwoorden aan hun ethische uitgangspunt. Daarmee ontzegt Levinas de politiek niet alleen een eigen domein, maar weet hij ook geen onderscheid meer te maken tussen een liberale democratie en een communistische dictatuur. De vraag hoe beide zijn georganiseerd, doet er immers minder toe dan de vraag hoe beide de ethiek, die ontspringt uit het gelaat van de ander, vertalen in hun politieke programma's.

Precies om deze reden is het dan ook niet verwonderlijk dat Levinas welwillend bleef staan tegenover een politieke stroming die in de 20^e eeuw rond de 260 miljoen slachtoffers eiste.⁴⁹⁵ Niet ten onrechte betoogt de scherpzinnige Rudi Visker dat Levinas een 'ethische atoombom' onder de politiek legt. Op ieder ogenblik kan de politieke orde worden herroepen in naam van een ethische behoefte. Visker: wat Levinas hier propageert is een 'soort van ethisch anarchisme'.⁴⁹⁶

Wanneer Levinas in *Totalité et Infini* betoogt dat het normale politieke proces, waarin iedereen uit is op zijn eigenbelang, alleen maar leidt tot de 'evidentie van oorlog', dan openbaart zich een houding die nóóit tevreden zal zijn met welk politiek resultaat dan ook. Ook niet wanneer dit leidt tot een langdurige periode van vrede en welvaart. Wanneer Levinas meent dat 'ware vrede' verder gaat dan het concrete einde aan een concrete oorlog, 'aan de gangbare cyclus van oorlog en vrede', en wanneer hij schrijft dat deze 'ware vrede' louter eschatologisch,⁴⁹⁷ als punt aan de horizon moet worden begrepen, dan lijkt hij niet alleen een 'ethische atoombom' onder de politieke orde te leggen maar ook een religieuze.⁴⁹⁸

Want een handeling zal eerder Levinas' instemming wegdragen wanneer zij goed is op grond van het oogmerk waarmee ze wordt uitgevoerd, dan op grond van de gevolgen die deze handeling teweegbrengt. In termen van de Duitse socioloog Max Weber lijkt Levinas' ethiek eerder op een

495 Een conservatieve schatting van het aantal doden onder het communisme leveren Stéphane Courtois et al., *The Black Book of Communism: Crimes, Terror, Repression*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1999. Hun schatting bedraagt 97 miljoen doden. Een zeer ruime schatting levert R.J. Rummel, *How many did communist regimes murder?* Rummel, die de term communisme wat wijdsder definieert dan Courtois, becijfert het aantal slachtoffers op 260 miljoen. Zie: hawaii.edu/powerkills/COM.TAB1.GIF (geraadpleegd 1 februari 2011).

496 Visker, in Guwy, a.w., p. 244.

497 Eschatologie, of de 'leer van het einde' is een begrip uit de theologie. Een eschatologisch denker gaat uit van een mogelijke omwenteling, waarbij de wereld zoals die zich nu nog aan ons voordoet zal verdwijnen of fundamenteel veranderen. Zo zien veel Christenen de wederkomst van Jezus als een eschatologisch moment, omdat dan het 'einde der tijden' zal aanbreken.

498 Levinas, *De Totaliteit en het Oneindige*, a.w., p. 18.

religieus ingekleurde *Gesinnungsethik* dan op een koele *Verantwortungsethik*, bijvoorbeeld gericht op het terugdringen van armoede, oorlog en geweld. Levinas' politieke denken zou wel eens exemplarisch kunnen staan voor een radicaal idealistische 'politiek van goede bedoelingen' gericht op het nabijbrengen van het eeuwige heil. Wie de slachtoffers centraal stelt zonder naar de politieke context te kijken, kan wel eens meer slachtoffers maken dan helpen.⁴⁹⁹

In mijn *vijfde en laatste kanttekening* bij Levinas, overweeg ik dat de politiek filosoof Levinas niet alleen dicht bij Kant en de ontologie staat dan gedacht, maar dat hij zelfs in de onmiddellijke nabijheid komt van zijn ogenschijnlijk grootste tegenstander. Van Carl Schmitt. Van de kroonjurist in Hitler-Duitsland, bekend om zijn onderscheid in politieke vrienden en vijanden, uitgedrukt in zijn beruchte statement *Wer Menschheit sagt, will betrügen*.⁵⁰⁰

In 1982 vinden de slachtpartijen in Sabra en Sjatila plaats. Zonder twijfel wist de Israëlische regering precies wat in de kampen gebeurde. Getuigen spreken zelfs van het afwerpen van fakkels door Israëlische vliegtuigen om het werk van de beulen ook 's nachts mogelijk te maken.⁵⁰¹ Enkele dagen na de moorden verzamelen zich 300 duizend Israëli's in de straten van Tel Aviv in een woedend protest tegen de regering Begin. Deze reageert ijskoud. Zonder een woord van spijt klaagt de premier: 'Niet-joden vermoorden niet-joden en de joden krijgen meteen weer de schuld' – *Goyim kill goyim and immediately they blame the Jew*.⁵⁰²

Feitelijk reageert Levinas niet veel anders wanneer hij even later, tijdens het gesprek met Salomon Malka en Alain Finkielkraut, al even koudbloedig analyseert dat 'in de alteriteit ook een vijand kan opdoemen'. Dat je altijd moet beslissen wie gelijk of ongelijk heeft, wie rechtvaardig is en wie onrechtvaardig. Er dat er mensen zijn 'die ongelijk hebben'.⁵⁰³

Ook al ontbrandt er meteen een discussie wie Levinas nu precies bedoelt met de ander, de naaste of de buurman, toch zijn de meeste commentatoren het er snel over eens dat Levinas wel degelijk meent dat *niet* de Israëlische regering onrechtvaardig is en in moreel opzicht heeft gefaald, maar de geslachtofferde Palestijnen.⁵⁰⁴ Deze analyse en het feit dat Levinas de massamoord ook later niet onomwonden afkeurt, slaat,

499 Hans Achterhuis, *Politiek van goede bedoelingen*, Amsterdam: Boom 1999. Zie ook: Ralf Bodelier, 'Filosoof Hans Achterhuis: ik wil politici zonder moraal', *Intermediair* 8, 2000, p. 12-13.

500 Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, a.w., p. 55.

501 Friedman, *From Beirut to Jerusalem*, a.w., p. 164-65.

502 Eric Silver, *Begin: The Haunted Prophet*, New York: Random House 1984, p. 236.

503 Hand, *The Levinas reader*, a.w., p. 294.

504 Malka, a.w., p. 281. Zie ook: Caygill, a.w., p. 192.

zo menen velen, een diepe ‘wond’ in zijn hele oeuvre. Niet alleen lijkt Levinas hier in de voetsporen te stappen van Martin Heidegger, die tot zijn dood zweeg over de Shoah. Ook lijkt Levinas, net als Carl Schmitt, een beperkte, lokale wreedheid te accepteren wanneer deze onvermijdelijk samenvalt met de opdeling in politieke vrienden en vijanden.

Hoe dan ook: blijkbaar lukt het Levinas niet om het gelaat van de ander, zo kwetsbaar dat het gebiedt ‘u zult niet doden’, door te vertalen in zijn politieke opvattingen. De ‘infame woorden’ tijdens het interview met Malka en Finkielkraut tonen dat de ethische basis onder zijn politieke denken het inderdaad moet afleggen tegen de uiteindelijke koele keuzes op grond van de derde, waartoe ook het ik zelf behoort. Een keuze waarin het zelfbehoud net zo’n grote rol speelt, zo geen grotere rol, dan het respect voor het leven van de ander.

Hoe consistent Levinas’ denken ook is, met zijn introductie van de derde en de daarmee verbonden politieke keuzes, slaat zijn ethische filosofie over de kop. Nu moet immers net zo rationeel en daadkrachtig worden geanalyseerd als in een Kantiaanse republiek op het moment dat deze door zijn vijanden wordt bedreigd. Nu moet, met Carl Schmitt, een scherp onderscheid worden gemaakt in vriend en vijand. Wanneer je naaste burens je, zoals die van Israël in ‘48, ‘56, ‘67 en ‘73, de zee in dreigen te schuiven, wens je niet de dupe te worden van de moraal. Dan klinkt al snel *Wer Menschheit sagt, will betrügen*.

Wanneer vervolgens – en op eschatologische gronden – het belang van een zelfstandige en legitieme internationale politieke orde niet wordt onderschreven, laat staan wordt uitgevoerd,⁵⁰⁵ ja dan lever je je aartsvijand al snel uit aan zijn moordenaar. Dan past het koele oordeel over een massamoord op meer dan duizend mannen, vrouwen en kinderen plotseling maar al te goed in het denken van Emmanuel Levinas. Dan staat deze filosofie van het kosmopolitisme plots onder zware druk.⁵⁰⁶

Emmanuel Levinas slaat een geheel andere weg in dan Diogenes, Marcus Aurelius en Immanuel Kant. Terwijl zij in hun kosmopolitisme de waardigheid van het ik centraal stellen, plaatst Levinas de waardigheid van de ander centraal. Niet het ik,

505 Een orde zoals Kant die bijvoorbeeld uitwerkte in zijn *Zum Ewigen Frieden*, inclusief het volkenrecht en het oorlogsrecht.

506 En toch, één woord moet nog worden gezegd over Levinas en massaslachten in Sabra en Sjatila. Aan het eind van het interview met Malka en Finkielkraut lijkt de grote denker plots de impact van zijn woorden te beseffen. Op de massamoord komt hij niet meer terug. Wél op de positie van Israël als land van belofte, als land dat walgt en braakt van onrechtvaardigheid. Dan zeg Levinas: ‘Een mens is altijd heiliger dan een land, zelfs dan een heilig land, dat, geconfronteerd met geweld tegen een mens, verschijnt in zijn kaalheid en uit niet meer blijkt te bestaan dan uit hout en steen.’ Zie: Hand, *The Levinas reader*, a.w., p. 297.

maar de ander is het epicentrum van een denken dat van meet af aan kosmopolitisch is. Want de ander kan niet op voorhand in (nationale of raciale) categorieën worden geplaatst. Door de ander zo centraal te stellen en het ik voor die ander verantwoordelijk te maken, stelt Levinas voor het eerst in deze verkenning van het kosmopolitisme de armoede en onveiligheid van Grace Phiri centraal. Niet ik bepaal of Grace Phiri mijn hulp nodig heeft, dat doet Grace zelf.

Hoe krachtig Levinas' kosmopolitisme ook is in het domein van de ethiek en de persoonlijke verantwoordelijkheid, zo onuitgewerkt en zelfs problematisch is ze in het domein van de politiek. Door de ethiek per definitie een centrale rol toe te kennen, ontnemt Levinas de politiek een eigen domein. Politieke afwegingen zijn altijd onderworpen aan morele afwegingen. Daarmee komt zijn politieke theorie meer in de buurt van een religieus ingekleurde *Gesinnungsethik* dan van een koele *Verantwortungsethik* waarin vooral de resultaten tellen. Hoe rommelig Levinas' politieke filosofie is uitgewerkt, blijkt bovendien in zijn koele analyse van massamoorden in de Palestijnse kampen Sabra en Sjatila. Terwijl wereldwijd met afschuw wordt gereageerd op het bloedbad, suggereert Levinas dat de slachting een adequate respons was op een bedreiging van de ene ander (Israël) door een derde ander (de Palestijnen). En dat een keuze tussen vriend en vijand vervolgens onvermijdelijk is.

13

Amartya Sen. Kosmopoliet in debat

Pas met Amartya Sen (1933) komt Grace Phiri volop in beeld. Sen, de 'Moeder Theresa van de economie', verdedigt een grote publieke discussie waarin ook de allerarmsten hun stem laten horen. Eerder vestigde Amartya Sen onze aandacht op de 'mogelijkheden' van mensen als voorwaarde voor hun vrijheid en ontwikkeling. Met zijn Magnum Opus 'The Idea of Justice' lijkt Sen de meest complete kosmopolitische filosofie te presenteren tot nu toe. Hoe werken dramatische gebeurtenissen in Sens vroege jeugd in zijn kosmopolitisme door? Hoe verhoudt de mogelijkhedenbenadering uit de jaren '80 zich tot de Idea of Justice, uit 2009? En hoe haalbaar zijn de praktische oplossingen van deze uitgesproken praktische filosoof?

Hij heette Kader Mia, was moslim en werd doodgestoken in Dhaka, Bangladesh op een doordeweekse middag in de zomer van 1944. Wie ooit iets las van of over Amartya Sen, weet welke rol deze onfortuinlijke figuur in zijn denken speelt.⁵⁰⁷ Dit is het verhaal.

‘Op een namiddag, in Dhaka, kwam een man onze tuin binnen. Hij schreeuwde erbarmelijk en verloor veel bloed. De arme man, die met een mes in zijn rug was gestoken, was een moslimse dagloner, die Kader Mia bleek te heten. Hij had voor weinig geld een klusje opgeknapt bij de burens. Nu was hij op straat neergestoken door plaatselijke criminelen uit onze hindoe-gemeenschap. Ik gaf hem water en riep de volwassenen uit het huis te hulp. Binnen enkele ogenblikken werd hij door mijn vader ijljings naar het ziekenhuis gebracht. Onderweg vertelde Kader Mia ons dat zijn vrouw hem nog zo had gevraagd niet naar deze vijandige wijk te gaan nu daar rellen woedden [tussen militante moslims en militante hindoes, RB]. Maar hij had weinig keuze, hij moest werk zoeken en wat verdienen omdat zijn gezin anders niets te eten had. Voor zijn economische onvrijheid bleek hij een hoge prijs te betalen, want even later zou

⁵⁰⁷ Amartya Sen schrijft niet alleen over Kader Mia in een autobiografisch essay ter gelegenheid van de Nobelprijs voor de economie die hem in 1998 werd toegekend. Hij haalt Kader Mia ook aan in Amartya Sen, *Development as Freedom*, Oxford: Oxford University Press 1999. En in Amartya Sen, *Identity and Violence*, New York/London: W.W. Norton 2006.

hij in het ziekenhuis overlijden.⁵⁰⁸

Deze gebeurtenis, schrijft Sen, maakte op mij een verwoestende indruk. 'In een klap werd ik doordrongen van de gevaren die eng gedefinieerde identiteiten opleveren en van de verdeeldheid die politici kunnen zaaien die van deze identiteiten gebruik maken. Maar wat met Kader Mia gebeurde, wekte ook mijn aandacht voor het feit dat economische vrijheid, in de vorm van extreme armoede, mensen zo hulpeloos maakt dat ze maar al te gemakkelijk slachtoffer worden van andere schendingen van hun vrijheid. Kader Mia had niet naar onze vijandige buurt hoeven te komen om geld te verdienen, wanneer zijn gezin in staat was geweest het ook zonder dit kleine bedrag uit te zingen.'⁵⁰⁹

De moord op de onfortuinlijke Kader Mia is niet de eerste confrontatie met de harde werkelijkheid buiten de campus. Die confrontatie vindt een jaar eerder plaats, in 1943, tijdens de grote Bengaalse hongersnood, een drama dat meer dan drie miljoen Indiërs het leven kost.⁵¹⁰ 'Op een dag wandelde een knaap over de campus die duidelijk in verwarring was. Ik maakte een praatje met hem en hij vertelde mij dat hij al veertig dagen niets had gegeten. Een aantal vervelende jongens gedroeg zich bijzonder onaangenaam tegen de man, maar enkelen onder ons meenden dat we hem moesten helpen. Hij was de enige niet die honger leed. Vervolgens wandelde nog iemand de campus op, gevolgd door tientallen anderen, het leken er wel honderdduizend. Allen bleken op weg naar Calcutta in de hoop op liefdadigheidsinstellingen te stuiten die hen zouden helpen.'⁵¹¹ Hij vervolgt: 'Ik was van slag van wat ik had gezien. Mijn grootvader gaf me een blikje en een zak rijst en vertelde me dat ik de rijst aan de hongrigen mocht geven. Maar niet meer dan één blikje per gezin.'

Tot zijn ontmoeting met de verwarde man, weet de kleine Amartya niet dat zoveel landgenoten honger lijdten. Niemand in zijn gezin, noch iemand uit zijn naaste vriendenkring wordt door de hongersnood getroffen. Blijkbaar raakt honger een heel bepaalde groep mensen. Dat Sens middenklassenfamilie géén honger lijdt, maar de landloze dagloners wel, blijkt een ervaring die hij nooit meer zal vergeten. Enkele tientallen jaren later verwerft Amartya Sen wereldwijd faam met een studie naar zowel de Bengaalse hongersnood uit '43 als latere hongersnoden in de Sahel, Ethiopië en China.⁵¹²

508 Amartya Sen, *Vrijheid is vooruitgang*, Amsterdam: Contact 2000, p. 16.

509 Amartya Sen, 'Autobiography', in: *The Nobel Prizes 1999 Les Prix Nobel: Nobel Prizes, Presentations, Biographies, and Lectures*, Stockholm 1999. Zie ook: nobelprize.org/nobel (geraadpleegd 12 februari 2011).

510 Peter Coy, 'The Mother Teresa of Economics', *Businessweek* 26 oktober 1998.

511 Jonathan Steele, 'Food for thought', *The Guardian* 31 maart 2001.

512 Amartya Sen, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford: Oxford

Sjofel

Amartya Sen is één van de belangrijkste publieke intellectuelen van onze tijd. In 1998 werd hem weliswaar de Nobelprijs voor de economie toegekend, maar Sen begeeft zich net zo gemakkelijk op het terrein van de filosofie of de Indiase literatuur. Waarschijnlijk typeer je hem het best als ‘politeik econoom’ in de lijn van grote voorgangers als Adam Smith en Karl Marx. Met twintig boeken, ontelbare artikelen, plus tachtig ere-doctoraten en professoraten, aan Harvard, Berkeley, Stanford, Cornell en het Massachusetts Institute of Technology; in Oxford, Cambridge en de London School of Economics; in Calcutta en Benares.

Sens werk is in dertig talen vertaald en het tijdschrift *New Statesman* schuift hem in 2010 tussen de ‘meest invloedrijke mensen die er toe doen’. In datzelfde jaar rekent *Time Magazine* hem tot de honderd meest invloedrijke mensen ter wereld. In 2006 telt hetzelfde *Time* hem al tot de grootste ‘helden uit Azië’ in de afgelopen zestig jaar.

Zie je het aan ‘m af? Geenszins. In 2010 zat ik in Rotterdam schuin achter de grote meester bij een conferentie, gewijd aan zijn vroege, economische werk. Sen bleek een man zoals je er talloze ziet zitten in theehuizen in Mumbai of New Delhi. Licht sjofele kleren, sloffende pas, grote hoornen bril, BIC-pennen in het borstzakje van zijn overhemd, vriendelijk gelaat, zachte stem, klein spraakgebrek en geneigd om elke vraag te beantwoorden met *what a wonderful question*. Sen is een denker die geen decorum nodig heeft. Een man die voorbestemd leek voor de interstellaire carrière die hij vervolgens ook maakte. Al was het maar omdat niemand minder dan de grootste aller Indiase dichters, Rabindranath Tagore, Nobelprijswinnaar voor de literatuur in 1913, hem zijn voornaam Amartya schonk: ‘geboren om onsterfelijk te zijn.’

Amartya Sen komt ter wereld op een universiteitscampus en zal nooit meer ergens anders wonen dan op een universiteitscampus. Zijn wieg staat in van het Visva-Bharati college in Santiniketan, gesticht door dezelfde Rabindranath Tagore die hem zijn voornaam schonk. Visva-Bharati is een kleine universiteit waar Sens grootvader werkt als hoogleraar Sanskriet en Indiase cultuur. Sens vader is hoogleraar scheikunde aan de universiteit van Dhaka. Zijn zoon leeft vandaag half-om-half op de campus van Harvard in (het Amerikaanse) Cambridge en die van het Trinity College in (het Britse) Cambridge.

Sens loopbaan is van meet af aan een academische. Het schrijven van zijn proefschrift in de economie in het Britse Cambridge en zijn eerste professoraat in de indische stad Calcutta onderbreekt hij voor een volledige

studie filosofie. Niet alleen verheldert de filosofie zijn zicht op de economische problemen die hij onderzoekt, filosofie blijkt ook een bijzonder waardevolle studie op zichzelf.

Hoewel Sen nooit een serieuze baan had buiten een prestigieuze universiteit, blijkt hem dat niet te belemmeren om zijn werk doorlopend in het teken te stellen van mensen die het beduidend minder hebben getroffen. 'Er is een krachtige morele draad die door zijn hele oeuvre loopt. Alles in zijn werk draait om de zorg voor mensen en de menselijke waardigheid', zegt een collega van Sen op Harvard.⁵¹³ Sens Indiase bijnaam 'het geweten en de Moeder Theresa van de economie' lijkt dan ook niet onterecht, ook al wil Sen er weinig van weten. In interviews vertelt hij dat hij te veel van wijn en het goede leven houdt om een vergelijking met Moeder Theresa te kunnen doorstaan.⁵¹⁴

Deze eretitel, de Nobelprijs, maar ook zijn beschaafde en zachtmoedige voorkomen doen weinig af aan het feit dat Sen niet schroomt om zowel westerse leiders als bestuurders in de Derde Wereld stevig te kritiseren. Niet alleen wijst hij er Aziatische machthebbers, zoals de voormalige leider van Singapore, Lee Kuan Yew, op dat vrijheid alles behalve een westerse waarde is en dat vrijheid ook de inwoners van Singapore toekomt,⁵¹⁵ ook hekelt Sen – die zichzelf 'heel links' noemt – met regelmaat de linkse partijen in zijn geboorteland India omdat deze zich drukker maken om een handelsverdrag met het 'imperialistische Amerika' dan over het feit dat in hun land meer kinderen ondervoed zijn dan waar dan ook ter wereld.⁵¹⁶

Tachtig professoraten en eredoctoraten, twintig boeken in dertig talen, en toch kán het niet wat Amartya Sen doet, schrijft een Brits commentator, *tongue in cheek*. 'Een gearriveerd wiskundige, een briljant econoom en nu een reus in de hedendaagse filosofie. Een dergelijke *Uomo universale* in de wetenschap situeer je doorgaans in het verre verleden. Vooruitgang in kennis betekent dat je nooit voorop kunt lopen in zowel economie als in politieke theorie als in de filosofie, zoals John Stuart Mill dat in zijn tijd nog kon. Wetenschappers dienen één onderwerp te nemen en zich daar zo diep in te graven als maar mogelijk is. Blijkbaar is iemand vergeten

513 David E. Bloom, geciteerd in: Peter Coy, a.w.

514 Een andere mogelijkheid is dat Sen de levensbeschrijving van Moeder Theresa van Christopher Hitchens heeft gelezen. In een column op Slate.com onder de titel '*Mommie Dearest. The pope beatifies Mother Teresa, a fanatic, a fundamentalist, and a fraud*' laat hij weinig heel van de vrome non uit Calcutta. Geen wonder, denk je na lezing, dat Sen zo beleefd afstand van haar neemt. http://www.slate.com/articles/news_and_politics/fighting_words/2003/10/mommie_dearest.html (geraadpleegd 4 april 2012).

515 Amartya Sen, 'Human Rights and Asian Values: What Lee Kuan Yew and Le Peng don't understand about Asia', *The New Republic* 14 juli 1997.

516 Jonathan Derbyshire, 'The NS Profile: Amartya Sen', *New Statesman* 23 juli 2009.

dat allemaal aan Amartya Sen te vertellen.⁵¹⁷

Niet alleen de honger en het straatgeweld uit zijn jeugd, niet alleen het onversneden intellectuele klimaat waarin Sen opgroeide en dat hem vormde; ook de invloed van Rabindranath Tagore (1861-1941) mag niet worden onderschat. Tagore blijkt de vleesgeworden kosmopoliet. Sen: 'Zijn benadering van de culturele diversiteit in de wereld (die volledig reflecteerde in ons curriculum) zag ik later terug in een van zijn brieven. 'Alle uitingen van de mens die we begrijpen en die ons plezier doen, worden ter plekke ook *ónze* uitingen, waar ze verder ook vandaan mogen komen. Ik voel met zuivere blijdschap dat alle glorie van de mens ook mijn glorie is.'⁵¹⁸

Op het Visva-Bharati college weet Tagore de druk te weerstaan om ruimte te geven aan de afzonderlijke identiteiten van zowel moslims als hindoes. Volgens Sen was het een geluk bij een ongeluk dat Tagore in 1941 overleed, zodat hij de hongersnood noch de immense slachtpartijen tussen beide etniciteiten meer hoefde mee te maken. Slachtpartijen die vijftien miljoen mensen van huis en haard verdreven, die één miljoen mensen het leven kostten en die uiteindelijk leidden tot de opsplitsing van het Indiase subcontinent in India en (Oost- en West-) Pakistan.

Wie een essay schrijft over het kosmopolitisme van Amartya Sen, ontkomt er niet aan om scherpe keuzes te maken. Want anders dan bij Kant, Levinas, Marcus Aurelius en Diogenes van Sinope, valt het denken van Sen niet terug te voeren tot een specifiek, intellectueel uitgangspunt. Wat hem, naar eigen zeggen, aan het denken zette, waren de dramatische gebeurtenissen in zijn vroege jeugd. En zijn lange academische carrière bestaat eerder uit een bonte serie onderzoeken die telkens weer leidden tot praktische aanbevelingen dan tot een eenduidig denkproces met als doel nieuwe wijsgerige inzichten te formuleren. Desondanks komt Amartya Sen in 2009 met een nieuw boek *The Idea of Justice*, dat al snel wordt herkend als *the Essential Sen* en waarin tal van gegevens, inzichten en ideeën uit zestig jaar onderzoek samenkomen.

Zo brengt Sens ervaring met de rol van sterk 'gedefinieerde identiteiten' in de Indiase conflicten uit de jaren '40 hem tot een onderzoek naar de 'universaliteit van mensenrechten'. Het gegeven dat onder een regime van volledige economische vrijheid toch hongersnoden plaatsvinden, zet Sen aan tot de ontdekking van het belang van 'positieve vrijheid'. Honger, zo ontdekt hij in een vergelijkend onderzoek, komt niet voor in democratische landen. Dat maakt hem niet alleen tot een krachtig verdediger

517 Richard Reeves, 'The Idea of Justice by Amartya Sen', *Sunday Times* 4 juli 2009

518 Sen, *Autobiography*, a.w.

van democratie maar brengt hem ook tot een nieuwe definitie van het fenomeen: 'democratie als publiek debat'. Wie nadenkt over de bestrijding van verschijnselen als extreme armoede en extreme onveiligheid, zal volgens Sen op de eerste plaats moeten nadenken over de 'mogelijkheden, *capabilities*' van mensen. Het thema tenslotte, waarin al deze elementen samenvloeien, is rechtvaardigheid. *The Idea of Justice*.

Het zijn deze ervaringen, onderzoeken en nieuwe inzichten die ik als bouwstenen van Sens kosmopolitisme verder zal uitwerken. 1. Universaliteit van mensenrechten, 2. Positieve vrijheid, 3. Democratie als publiek debat, 4. Mogelijkheden, *capabilities* en 5. Rechtvaardigheid.

Bouwsteen 1

Universaliteit van mensenrechten

Ik vroeg het me af bij Diogenes van Sinope en bij Marcus Aurelius. Ik wilde het weten van Immanuel Kant en Emmanuel Levinas. En ik vraag het me nu af bij Amartya Sen: wat verschaft hem het predicaat kosmopoliet? Want dat Sens gedachten tot het kosmopolitisme worden gerekend, staat buiten twijfel. *The Economist* noemt zijn laatste boek doortrokken van *relaxed cosmopolitanism*,⁵¹⁹ terwijl *The New York Review of Books* hem samen met Kwame Anthony Appiah en Martha Nussbaum rekent tot de drie grootste kosmopolitische intellectuelen van dit moment.⁵²⁰ Een belangrijk aspect van zijn denken is dat Sen nooit op westerse vooringenomenheid valt te betrappen. 'Sen vooronderstelt altijd dat de waarden die in het spel zijn (democratie, secularisme, etc.) mondiaal worden gedeeld, en dus geen puur westerse import zijn', schrijft *The Economist*. 'Wanneer hij vroege denkers over rechtvaardigheid en tolerantie citeert, dan komen deze evenzeer uit het Athene van 500 voor Christus of uit het verlichte Engeland van de 17^e eeuw, als uit het India waar hij 75 jaar geleden werd geboren.'

De *New York Review of Books* legt de nadruk op Sens weigering om zich te bekennen tot één identiteit. Integendeel. De beroemde intellectueel staat zich erop voor 'terzelfder tijd een Aziaat te zijn als een Indische burger met voorouders in Bangladesh als een Amerikaanse of Britse ingezetene.' Hij is 'een knutselaar in filosofie, een auteur, een Sanskritist, een krachtig gelovige in het secularisme en de democratie, een mens, een feminist, een heteroseksueel, een verdediger van de rechten van homo's en lesbiennes. Een man met een niet-religieuze levensstijl en een hindoeïstisch achtergrond, een niet-Brahmaan, en een ongelovige wat betreft een leven na de

519 *The Economist*, 'Amartya Sen on Justice. How to do it better', 6 augustus 2009.

520 Alan Ryan, 'Cosmopolitans', *New York Review of Books* 22 juni 2006.

dood (en ook, voor het geval dat de vraag wordt gesteld, een ongelovige in het leven vóór dit leven).⁵²¹

Het inzicht dat democratie, tolerantie en secularisme geen exclusief westerse waarden zijn maar van oudsher evengoed in Azië werden geformuleerd en verdedigd, plus het besef dat de mens een veelkleurige identiteit bezit, leidde Sen tot de overtuiging dat ook rechtvaardigheid, *Justice*, nooit beperkt mag blijven tot een specifieke groep burgers van een specifiek land. Sen: 'Het begrip van de rechten van de mens bouwt voort op onze gedeelde menselijkheid. Deze rechten worden niet afgeleid uit het burgerschap van enig land, of het lidmaatschap van enige natie, maar zijn in het bezit van elk menselijk wezen.'⁵²²

Deze uitgangspunten maken Sen niet alleen tot een kosmopoliet maar ook tot een geducht tegenstander van elke vorm van cultuurrelativisme. Zijn nadruk op de universaliteit van mensenrechten staat haaks op de gedachte dat elke cultuur een eigen vorm van rechtvaardigheid ontwikkelt, en dat deze vorm van rechtvaardigheid dus onvermijdelijk aan deze cultuur kan worden 'gerelateerd'. Wie dit beweert, kan volgens Sen niet anders dan voorbij gaan aan de idee dat mensenrechten voor elke mens gelden, waar ter wereld en in welke omstandigheden deze zich ook bevindt.

Een van de boeken waarin Sen fors ten strijde trekt tegen het cultuurrelativisme, is *The Argumentative Indian* uit 2005. Hier bestrijdt hij met verve de idee dat 'zijn' Indiase cultuur een heel specifieke spirituele en mystieke kleur bezit, die zich bijzonder slecht zou verhouden tot 'westerse' kwesties als sociale rechtvaardigheid. Tegenover deze overtuiging plaatst hij een aantal krachtige Indiase filosofische tradities die net zo zeer het belang van rationaliteit benadrukken als Franse en Britse filosofen ten tijde van de Verlichting. Overigens, zo beweert Sen, waren sommige Indiase heersers beduidend toleranter en rationeler dan hun westerse tijdgenoten.⁵²³

'Op een of andere manier zijn mensen overtuigd geraakt van het idee dat India sterk spiritueel en religieus is georiënteerd', schrijft Sen. 'Maar het Sanskriet herbergt een omvangrijkere atheïstische literatuur dan welke andere klassieke cultuur ook. Madhava Acharya, een opmerkelijke 14^e-eeuwse filosoof, schreef een fantastisch boek onder de titel *Sarva-darshansamgraha*, waarin hij alle religieuze scholen besprak binnen het hindoeïsme. Het eerste hoofdstuk luidde: 'Atheïsme' en verschaftte zijn lezers een zeer krachtige verdediging van het atheïsme en materialisme.'⁵²⁴

521 Sen, *Identity and Violence*, a.w., p. 4

522 Sen, *The Idea of Justice*, a.w., p. 143

523 Amartya Sen, *The Argumentative Indian*, London: Allan Lane 2005.

524 Pranab Bardhan, 'The Arguing Indian', in: *California* (Berkeley 2006); zie: alumni.berkeley.edu/

Universele waarden als rationaliteit, rechtvaardigheid en vrijheid zijn westers noch Indiaas, zij behoren tot het erfgoed van de wereldbevolking en verzetten zich evengoed tegen onrecht in eigen land als onrecht aan de andere kant van de wereldbol. 'Daarom is het volstrekt bespottelijk om te zeggen dat je sommige wrede praktijken, zoals die zich vandaag voordoen in sommige landen, niet kunt kritiseren omdat het nu eenmaal hún praktijken zijn. Ik denk bijvoorbeeld aan het stenigen van overspelige vrouwen in Afghanistan of het besnijden van meisjes in Noord-Afrika. Wanneer deze praktijken in Somalië of Afghanistan worden onderworpen aan een kritische discussie, waaraan zowel mannen als vrouwen deelnemen, dan zouden deze praktijken alle legitimiteit verliezen. Maar dergelijke discussies worden daar onmogelijk gemaakt, dissidenten verdwijnen simpelweg achter tralies.'⁵²⁵

Niet alleen de mogelijkheid tot rationaliteit, rechtvaardigheid en vrijheid zijn universele waarden. Volgens Sen geldt dat ook voor democratie. Veel westerse intellectuelen staren zich, als kinderen van Montesquieu en Kant, blind op specifieke vormen van democratie zoals deze zich in het Westen hebben ontwikkeld. Daarom menen zij dat democratie in niet-westerse landen weinig kans maakt. Volgens Sen begrijpen zij echter niet dat democratie in eerste instantie een 'mogelijkheid is om informatie te verwerven die je kunt inzetten om de samenleving te veranderen.'⁵²⁶ Westerlingen zien, kortom, democratie te veel vanuit een institutioneel standpunt. Maar we kunnen democratie ook en beter opvatten als een kans om verschillende stemmen van verschillende mensen uit verschillende sectoren van samenleving in de openbaarheid te brengen. Het is deze observatie die leidt tot een tweede bouwsteen in Sens kosmopolitisme.

Bouwsteen 2

Democratie als publiek debat

In 1981 publiceert Sen *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Het is het boek waarmee hij aantoonst dat hongersnood niet zozeer ontstaat uit een gebrek aan voedsel, dan wel uit een gebrek aan democratie. Uit onderzoek blijkt dat er in 1943 voldoende voedsel in Bengalen was, dat er zelfs méér voedsel was dan een jaar eerder toen

news/california-magazine/july-august-2006-indo-chic/arguing-indian (geraadpleegd 12 februari 2011).

525 Ibid.

526 'Democracy must also be seen more generally in terms of the capacity to enrich reasoned engagement through enhancing informational availability and the feasibility of interactive discussions. Democracy has to be judged not just by the institutions that formally exist but by the extent to which different voices from diverse sections of the people can actually be heard.' Amartya Sen, *The Idea of Justice*, London: Allan Lane 2009, p. xiii.

er geen hongersnood uitbrak. Een combinatie van factoren – stijgende werkloosheid, dalende salarissen, speculatie, impulsaankopen van de Britse koloniale regering en hamsteren door de middenklasse – dreef de prijzen plots op en zowel landloze boeren als dagloners uit de steden hadden domweg niet voldoende geld om dat duurdere voedsel te kopen.

Honger is een gevolg van de gebrekkige mogelijkheden van groepen mensen om aan dat voedsel te komen. Daarom was de Bengaalse hongersnood volstrekt onnodig, constateert hij. Ook tijdens latere hongersnoden in China (1959-1961) en Ethiopië (1973) was meer dan voldoende voedsel aanwezig. Dát de armsten in Bengalen, China en Ethiopië de middelen niet hadden om dit voedsel te kopen, is echter minder een economisch dan een politiek probleem. Honger en extreme armoede hebben vooral te maken met ontbrekende rechten, *entitlements*. Het zijn deze rechten waarmee arme mensen zich aan de armoede en de honger kunnen onttrekken.

Daarom is niet de import van voedsel de uiteindelijke oplossing. Die ligt in het veranderen van de situatie waarin de armen zich bevinden. En de meest effectieve maatregel is hen de mogelijkheid te verschaffen om hun stem te laten horen. Nooit, zo schrijft Sen, was er een hongersnood in een land met een vrije pers en een democratie, breed gedefinieerd als *government by discussion*. Wanneer mogelijke slachtoffers van hongersnood in een vroeg stadium de kans krijgen om hun angsten en klachten via de pers naar voren te brengen, dan dwingen zij hun overheden om in actie te komen. Daarentegen komen de meeste hongersnoden voor in situaties waarin autoritaire overheden de vrijheid van meningsuiting onderdrukken.⁵²⁷

Dat de Bengaalse hongersnood zo uit de hand kon lopen, wijt Sen dus aan een gebrek aan democratie. In het koloniale India was kritiek door, en vrije nieuwsgaring van de Indiase pers strikt aan banden gelegd. En wat de Indiase pers werd verboden, verkoos de Britse uit vrijwilligheid. Britse kranten besloten niets over de hongersnood te schrijven uit angst om de Japanse vijand van Groot-Brittannië in de kaart te spelen, die op dat moment het Indiase buurland Birma had veroverd. 'Het doel van deze gecombineerde opgelegde én vrijwillige mediastilte was het voorkomen van enige publieke discussie in het Britse Rijk, en dan met name in het Britse parlement in Londen. Daar werd dan ook nooit over de hongersnood gesproken en dus werden er ook geen politieke besluiten genomen om er iets aan te doen. (...) En vanzelfsprekend was er onder

527 Sen, *Poverty and Famines*, a.w. Zie ook: Sen, *Vrijheid is vooruitgang*, a.w., p. 157-185.

het Britse koloniale regime geen parlement in India.⁵²⁸ Omdat de Bengaalse hongersnood, waardoor wekelijks duizenden mensen overleden, volledig werd stilgezwegen, kwam er ook geen enkele vorm van noodhulp op gang. Integendeel, de Britten verergerden de honger alleen nog maar omdat ze verboden graan te transporteren naar de getroffen streek en verordonden om rijst uit Bengalen door te verkopen naar Ceylon, het huidige Sri Lanka.

De Bengaalse hongersnood moet dus voornamelijk worden gezien als een politiek probleem. Wanneer er een Indiase volksvertegenwoordiging was geweest, wanneer er van meet af aan over de honger was geschreven en wanneer deze berichten behalve Delhi ook London zouden hebben bereikt, dan was de kans vele malen groter geweest dat de koloniale regering geen rijst uit Bengalen had afgevoerd, dat ze voedseltransporten naar het getroffen gebied had toegestaan en dat ze noodhulp had geleverd om de getroffen te helpen. Dat, kortom, de hongersnood was voorkomen of op z'n minst fors verlicht.

Volgens Sen is het dan ook fundamenteel fout om een onderscheid aan te brengen tussen economische en politieke rechten en die economische rechten vervolgens prioriteit te geven. Want dat is wat er vaak gebeurt. Arme mensen in arme landen, zo hoor je dan, hebben geen behoefte aan politieke rechten.⁵²⁹ Zij willen eten. Wat heb je immers aan het recht op vrije meningsuiting, een vrije pers of op stemrecht, als je een lege maag hebt? Politieke rechten zijn nutteloos voor wie bezwijkt aan honger of armoede. Maar deze prioriteitstelling tussen economische en politieke rechten is vals, schrijft Sen. Politieke en economische vrijheid gaan hand in hand. Dat in democratieën geen hongersnooden voorkomen, danken we simpelweg aan het feit dat democratisch gekozen leiders zich veel meer verantwoordelijk voelen voor de problemen van hun bevolkingen. Een

528 Sen, *The Idea of Justice*, p. 339.

529 *Democratie kun je niet eten*, stelt de Congolese schrijver Alphonse Muambi in een gelijknamig boek uit 2006. Het is een stelling die bekend staat als de 'Leehypothese', genoemd naar zowel de huidige leider van Singapore Lee Hsien Loong als de vroegere minister-president Lee Kuan Yew. Deze Lee-hypothese claimt dat een democratisch bestuur de economische groei alleen maar in de weg staat. Maar de Lee-hypothese gaat louter op voor een handjevol landen: Singapore, Dubai, Cuba, Vietnam en China. Deze landen zijn echter de uitzonderingen op de regel. Tegenover deze autoritaire landen, die inderdaad bijzonder effectief de armoede van hun burgers wisten te bestrijden, staan, van Japan tot Canada, alle rijke Europese, Noord-Amerikaanse en Aziatische landen die economische groei wél met democratie combineerden. Tegenover de autoritaire landen staat bovendien een veelvoud aan dictaturen, van Noord-Korea tot Zimbabwe tot Afghanistan onder de Taliban, die niets aan de armoede van hun bevolking deden of deze zelfs verergerden. Dezelfde politieke ideologie die in het huidige China miljoenen mensen aan de extreme armoede onttrekt, leidde tot 30 miljoen hongerdoden tijdens de Grote Sprong Voorwaarts (1959-1962) en tot het vermoorden van meer dan tweeduizend studenten tijdens vreedzame protesten op het Plein van de Hemelse Vrede in 1989. Alphonse Muambi, *Democratie kun je niet eten*, Amsterdam: KIT 2009.

vrije pers en een vrije publieke discussie vormen dé drukmiddelen om deze leiders aan het werk te zetten. Maar een vrije pers en vrije publieke discussie zijn niet goed denkbaar zonder het concept van de 'Positieve vrijheid'.

Bouwsteen 3

Positieve vrijheid

Amartya Sen is een liberaal, waarbij liberaal moet worden begrepen in de zin van de Amerikaanse *Liberals* of de Britse *Liberal Democrats*. En wanneer Sen spreekt over vrijheid, dan is dat een 'positieve vrijheid'. Voor Sen betekent positieve vrijheid dat mensen expliciet kansen moeten krijgen om hun mogelijkheden te verwezenlijken. Met deze benadering zet Sen zich af tegen de 'negatieve vrijheid' van veel economen die vrijheid vooral opvatten als de afwezigheid van belemmeringen. Positieve vrijheid is vrijheid 'om' iets te doen, om talenten uit te buiten. Negatieve vrijheid is vrijheid 'van' obstakels, beletsels en hinderpalen. Terwijl positieve vrijheid verweven is met het politieke programma van het sociale of links-liberalisme, vormt negatieve vrijheid de kern van het klassieke of rechtse liberalisme.⁵³⁰

In zijn autobiografie schrijft Sen dat hij voor positieve vrijheid kiest op grond van zijn persoonlijke ervaringen ten tijde van de Bengaalse hongersnood en tijdens de etnische conflicten die Kader Mia het leven kostte. Want tijdens de hongersnood werd de negatieve vrijheid van de dagloners immers niets in de weg gelegd. Zij genoten de vrijheid om te werken, om hun kostje bijeen te scharrelen en om hun mening te verkondigen. Zij het dat deze nergens kon worden opgetekend en al helemaal niet onder de aandacht gebracht van het openbaar bestuur. Dat alles gold ook voor de moslim Kader Mia die in alle vrijheid mocht beslissen om in de hindoewijk van Dhaka te gaan klussen. En toch, ondanks hun negatieve vrijheid, stierven de dagloners en de klusjesman omdat zij, volgens Sen, niet de positieve vrijheid genoten om werkelijk hun brood te verdienen of zonder gevaar voor eigen leven aan de slag te gaan.

Daarom bleek negatieve vrijheid, door klassiek liberalen zo krachtig verdedigd, tegen tirannen, bemoeizuchtige overheden of betuttelende regelgeving, in het India van de jaren '40 een vrijbrief tot vergaande onrechtvaardigheid.

En dat is, zo stelt Sen, niet veel anders in de mondiale samenleving van vandaag. Een samenleving waarin velen leven in een weelde die nog maar

530 'A free man is he that in those things which by his strength and wit he is able to do is not hindered to do what he hath the will to do.' Thomas Hobbes, *The English Works*, vol. III; *Leviathan*; 1651 (chapter XXI); zie: ebooks.adelaide.edu.au/meta/search.html.

een eeuw geleden onvoorstelbaar was. Maar ook een samenleving van aanhoudende armoede en onvervulde basisbehoeften, van wijd verbreide honger en zelfs hongersnoden. Een samenleving waarin elementaire politieke vrijheden niet worden ingelost, waarin de handelingsbekwaamheid van vrouwen wordt verwaarloosd en waarin het milieu steeds sterker wordt bedreigd.⁵³¹ Louter negatieve vrijheid voldoet ook vandaag niet.

De invloed van Sens pleidooi voor positieve vrijheid en democratie als publiek debat, kan maar amper worden onderschat. Zijn boek 'Vrijheid is vooruitgang', *Development as Freedom* uit 1999, groeide niet alleen uit tot een standaardwerk in de ontwikkelingseconomie, het markeerde ook een omslag in het denken over mondiale ontwikkeling. Wat ooit gold als een onwrikbaar uitgangspunt in het ontwikkelingsdenken – de idee dat vooruitgang gelijk staat aan de autonome ontwikkeling van 'economieën' binnen een negatieve vrijheid – werd met name onder invloed van Sens inzichten vervangen door een gestimuleerde ontwikkeling van 'mogelijkheden van mensen' binnen een positieve vrijheid.⁵³²

Bouwsteen 4

Mogelijkheden, capabilities

Het belang van politieke vrijheid vereist dus dat mensen in staat moeten worden gesteld om van hun vrijheid gebruik te maken. Voor Sen is dit een belangrijke reden om onder politieke rechten niet alleen het recht op een vrije pers, op vrije meningsuiting en op vrije verkiezingen te laten vallen, maar ook het recht op fatsoenlijk onderwijs en fatsoenlijke gezondheidszorg. Wie inzet op economische groei, doet er volgens Sen goed aan om eerst dit pakket aan politieke rechten te realiseren.

In 1990 publiceert Sen een geruchtmakend artikel in *The New York Times*. Onder de kop *More Than 100 Million Women Are Missing* vestigt hij de aandacht op de verwaarlozing van vrouwen en meisjes in landen als China, India en Pakistan. Een verwaarlozing die ertoe leidt dat hon-

531 Sen, *Vrijheid is vooruitgang*, a.w., p. 7.

532 Ralf Bodelier & Mirjam Vossen, *Hulp. Waarom ontwikkelingshulp moet, groeit en verandert*, Wormer: Inmerc 2007. Al lijkt vandaag, 2011, de *capability approach* weer in het defensief. Dat geldt zeker voor Nederland, waar de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) in een geruchtmakend rapport Sens benadering afdoet als 'terminale zorg' en economische groei weer volledige voorrang geeft. Uit het rapport wordt bovendien niet duidelijk of de WRR vooral denkt aan de economische groei van Derde Wereldlanden, of de economische groei van Nederland. Want eigenbelang moet weer een belangrijke factor worden in de Nederlandse ontwikkelingshulp. In 2010 nam het Nederlandse kabinet-Rutte de WRR-benadering over, benoemde een van de opstellers tot staatssecretaris voor Ontwikkelingssamenwerking en verklaarde het rapport tot officieel regeringsbeleid. Peter Lieshout et al., *Minder pretentie, meer ambitie* (WRR-rapport nr. 84), Amsterdam: WRR 2010. Zie voor mijn commentaar op het WRR-rapport: ralfbodelier.com/2010/02/eigenhulp-kan-niet-zonder-ontwikkelingshulp/.

derd miljoen vrouwen en meisjes worden 'vermist'. Sommige sterven eerder door selectieve abortus, anderen worden als baby uitgehongerd of komen om tijdens huiselijk geweld. Maar de meesten halen hun oude dag niet omdat ze minder voedsel krijgen dan mannen of geen gebruik kunnen maken van de gezondheidszorg waarvan jongens en mannen wel profiteren.⁵³³ Terwijl wereldwijd méér meisjes dan jongens worden geboren (gemiddeld 1,05 meisje tegen 1 jongen) en terwijl vrouwen en meisjes doorgaans een hogere leeftijd bereiken dan mannen, is hun levensverwachting in een aantal Aziatische en Noord-Afrikaanse landen toch beduidend lager.

Intuïtief zou je kunnen denken dat we hier te doen hebben met gevolgen van armoede waar vrouwen en meisjes, 'het zwakke geslacht' wellicht meer onder lijden dan mannen. Maar de cijfers die Sen presenteert, weerleggen dat. Biologisch gezien moet je vrouwen het 'sterke geslacht' noemen, wat het des te opmerkelijker maakt dat zij het in Pakistan, China en India veel minder goed doen. Zelfs in het extreem arme sub-Sahara-Afrika worden vrouwen ouder dan mannen, zij het dat het verschil iets kleiner is dan in Europa en de Verenigde Staten.

Zo zijn er in Afrika 1,02 vrouwen tegen 1 man. In de Indiase deelstaat Punjab echter zijn er maar 0,86 vrouwen tegen 1 man en komen de cijfers in de Indiase deelstaat Kerala weer op 1,03 vrouwen tegen 1 man. Dergelijke verschillen, zo meent Sen, kunnen we alleen maar toeschrijven aan de ongelijke politieke rechten tussen de seksen in deze verschillende regio's. Sens verklaring is dan ook dat vrouwen in China, Pakistan en grote delen van India simpelweg niet over hun eigen leven beschikken en vrouwen in sub-Sahara-Afrika, Europa, de Verenigde Staten en de Indiase deelstaat Kerala wél.

Zodra vrouwen de mogelijkheid krijgen om hun eigen leven te leiden, bijvoorbeeld door een baan te vinden buiten het huis of door zelf te beschikken over hun voedsel en dat van hun dochters, stijgt ook hun levensverwachting. Wanneer hen deze mogelijkheden worden onthouden en zij afhankelijk blijven van de genade van mannen, blijken hun kansen en die van hun dochters weer te dalen. Opnieuw gaan politieke rechten, in dit geval 'vrouwenrechten', hand in hand met economische rechten. Armoede of rijkdom in geld of goederen blijken veel minder doorslag te geven dan de politieke ruimte van mensen om hun leven zelf vorm te geven.

Daarom zijn ook de gegevens uit India zo interessant. Terwijl Punjab

533 Amartya Sen, 'More Than 100 Million Women Are Missing', *New York Review of Books* 20 december 1990.

en Kerala in welvaart cq. armoede maar amper voor elkaar onderdoen, is er een sterk verschil in de positie van vrouwen in beide regio's. In Punjab zette de (rechtse) deelregering in op economische groei. In Kerala legde de (linkse) deelregering nadruk op de uitbreiding van basisonderwijs voor mannen en vrouwen. Zij regelde gezondheidszorg voor zowel mannen als vrouwen en verdeelde land onder de landloze bevolking. In beide regio's bleek de economie iets te groeien en liep ook de armoede wat terug. Maar in Kerala gebeurde dit veel sneller dan in Punjab.⁵³⁴ Waar werkelijk verschil werd gemaakt, is op het terrein van vrouwenemancipatie. In Kerala slonk de ongelijkheid tussen vrouwen en mannen fors en dat, zo schrijft Sen, zie je in Kerala niet alleen terug in de hoge levensverwachting van vrouwen, maar ook in hun veel prominenter deelname aan het publieke leven.⁵³⁵

Hadden vrouwen in China, India of Pakistan de 'mogelijkheid' gekregen om hun eigen leven vorm te geven, om over hun voedsel en gezondheidszorg te beschikken, dan werden geen honderd miljoen meisjes en vrouwen meer vermist. Wanneer mensen in Bengalen in 1943 de 'mogelijkheid' hadden gehad om in graan te handelen en om tegen de stijgende voedselprijzen te protesteren, dan had de honger nooit zulke immense vormen aangenomen.

'Mogelijkheid', *capability* is een van de kernwoorden in Sens oeuvre. Terwijl economen doorgaans het welzijn van mensen proberen te vangen via hun welvaart, hun inkomen of materiële rijkdom, stelt Sen dat zij beter kunnen proberen de mogelijkheden van mensen in kaart te brengen. Want deze zijn een veel nauwkeuriger indicatie van hun welzijn. Het is niet ondenkbaar dat een vrouw in Punjab over voldoende geld beschikt, maar wanneer haar man haar dwingt tot abortus wanneer zij zwanger is van een meisje, of wanneer hij haar de toegang tot onderwijs of gezondheidszorg onttrekt, of wanneer zij doorlopend bloot staat aan huiselijk geweld – dan is er, hoeveel welvaart ook, van welzijn weinig sprake.

De drang van de meeste economen om welzijn louter te meten in termen van welvaart, hangt volgens Sen samen met hun vooronderstelling dat mensen rationele wezens zijn die doorlopend materiële genoegens najagen. De bevrediging van deze genoegens wordt automatisch gelijkgeschakeld met een hoog inkomen en een hoge consumptie.

Dat is een benadering die Sen verwerpt. De *rational fool*⁵³⁶ die inkomen en materiële behoeftebevrediging van mensen als uitgangspunt neemt,

534 Sen, *Vrijheid is vooruitgang*, a.w., p. 92.

535 Sen, *The Idea of Justice*, a.w., p. 339.

536 Amartya Sen, 'Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory', *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, no. 4, 1977, p. 317-344.

miskent dat voor de meeste mensen een goed leven veel meer is dan een hoog inkomen. Een goed en bevredigend leven bestaat uit het succesvol deelnemen aan activiteiten die in vrijheid worden gekozen. En dat kan alleen in een samenleving die haar burgers kansen biedt om deze activiteiten ook te vervullen. Er moet een duidelijk verband bestaan tussen de 'subjectieve' mogelijkheden van mensen en hun 'objectieve' vrijheid om deze mogelijkheden ook uit te werken.

De Afrikaanse boer die over de fysieke mogelijkheid beschikt om zijn eigen voedsel te verbouwen, maar die geen eigen grond bezit, weet wat armoede is. En dat geldt ook voor de schrijver die in staat is om een mooi essay te schrijven maar door zijn overheid de mond wordt gesnoerd. Daarentegen ervaart een Afrikaanse moeder die haar dochter in een schoon ziekenhuisbed ter wereld brengt, wat rijkdom is. Dat geldt ook voor de leergierige *slumdweller* die de kans krijgt om onderwijs te volgen dat door zijn overheid gratis wordt aangeboden. Armoede en rijkdom zijn dus geen gefixeerde begrippen, maar variëren naar gelang de mogelijkheden die iemand heeft en de vrijheden die hij geniet om deze mogelijkheden ook uit te werken.

Mensen, zegt Sen, hebben verschillende 'wisselkoersen' in het omzetten van hun mogelijkheden naar hun vrijheden. En inkomen, deze fetisj van onze *rational fools*, zegt maar weinig over wat rijkdom of armoede is. Wie, bijvoorbeeld, iemand met een handicap hetzelfde toebedeelt als iemand zonder mankementen, zal bij beiden niet hetzelfde welzijn genereren. Handicaps, waaronder een hoge leeftijd, een ziekte of een lichamelijke en geestelijke beperking, reduceren niet alleen iemands mogelijkheid om een inkomen te verwerven. Een handicap maakt het ook een stuk lastiger om een gemiddeld inkomen om te zetten in een mogelijkheid. En wel omdat een oud, een beperkt of een ziek persoon meer inkomen nodig heeft (voor ondersteuning, voor hulpmiddelen, voor behandeling) om zijn mogelijkheden te ontwikkelen en uit te venten.⁵³⁷

Een lichamelijke of geestelijke beperking, een ziekte of een hoge ouderdom zijn maar drie voorbeelden van beperkte mogelijkheden. In zijn werk behandelt Sen er veel meer, waaronder het gebrek aan adequate voeding, het gebrek aan gezondheid en levensduur, het gebrek aan persoonlijke veiligheid en het gebrek aan *freedom of fear*. Hij spreekt over het gebrek aan fysieke mobiliteit, aan geletterdheid, aan rekenvaardigheden, aan de mogelijkheid om onder mensen te verschijnen zonder met schande te worden beladen en over het gebrek van vrouwen aan onafhankelijkheid van hun mannen. Vanzelfsprekend wijst hij ook op het gebrek aan inko-

537 Sen, *The Idea of Justice*, a.w., p. 256.

men. Al deze gebreken ondermijnen de mogelijkheden van mensen en beroven hen van hun vrijheid om het leven zelf vorm te geven.

Omdat zeker bij Sen een analyse altijd uitmondt in een plan, leidt deze analyse van armoede en onveiligheid als ontbrekende mogelijkheden tot een nieuwe benadering, tot de 'mogelijkhedenbenadering', de *capability approach*. Overheden, NGO's maar ook multinationale ondernemingen, zeker in ontwikkelingslanden, dienen zich sterk te maken om de mogelijkheden van de mensen waarop zij invloed uitoefenen zoveel mogelijk ruimte te geven en waar mogelijk te bevorderen.

En het geven van ruimte, dat kan volgens Sen bijzonder concreet.

Drie dagloners en een klus

Stel, schrijft Sen, je heet Annapurna, je hebt een mooie maar verwilderde tuin die je wilt laten opknappen. En aan de poort staan drie dagloners, Dinu, Bishanno en Rogini, die dat graag voor je willen doen. Sterker nog, Dinu, Bishanno en Rogini willen niets liever dan zo snel mogelijk aan het werk. En de vraag is nu aan wie van deze drie je deze klus gunt. Want alle drie zijn ze arm, alle drie willen ze iets van hun leven maken en alle drie hebben geld nodig.

Al zijn er ook enkele verschillen.⁵³⁸ Dinu is de armste van de drie, iedereen is het daarover eens. Daarom is Annapurna geneigd hem aan te nemen. (Wat kan er nu belangrijker zijn dan de armste te helpen, vraagt ze zich af.) Bishanno echter, is onlangs een stuk armer geworden en het meest gedeprimeerd over zijn situatie. Iedereen is het erover eens dat Bishanno de ongelukkigste is van de drie. Nu is Annapurna geneigd om Bishanno aan te nemen (Wat kan er nu belangrijker zijn dan de meest ongelukkige te helpen, vraagt ze zich af.) Maar Rogini is er ook nog. Zij is verzwakt door een chronische ziekte en zou met het geld dat ze verdient aan die ziekte een einde kunnen maken. Moet Annapurna toch niet Rogini helpen? (Wat kan er nu belangrijker zijn dan de meest zieke te helpen, vraagt ze zich af.)

Annapurna, kortom, staat voor een lastig dilemma. Zou ze alleen Dinu kennen, of zou ze alleen weten dat Bishanno zo arm was, dan had ze haar keuze snel gemaakt. Maar ze kent alle drie de dagloners en ze weet van alle drie hoe beroerd hun leven ervoor staat. Wat te doen? Meerdere theorieën verschaffen ons de mogelijkheid om nuchter over deze vraag na te denken. En de twee bekendste zijn waarschijnlijk het utilisme (of utilitarisme) en de gelijkheidstheorie. En daar voegt Sen nu nog een derde aan toe. Dat is de door hem ontworpen mogelijkhedenbenadering.

538 Sen, *Vrijheid is vooruitgang*, a.w., p. 58.

Alle drie verschaffen zij Annapurna handvatten om te kiezen wie haar tuin mag doen. Het *utilitarisme* – rechtvaardigheid betekent het nastreven van grootste geluk het voor het grootste aantal mensen – kan worden teruggevoerd op de jurist en sociaal-hervormer Jeremy Bentham (1748-1832). De *gelijkheidstheorie* komt op het conto van John Rawls (1921-2002) en laat rechtvaardigheid neerkomen op streven naar gelijke kansen voor iedereen, inclusief de sociaal zwakkeren of ‘minst bedeelden’. De *mogelijkhedenbenadering* tenslotte, is door Sen zelf ontworpen en richt zich op de mogelijkheden van mensen. Zij stelt dat mensen volop mogelijkheden bezitten maar dat ze die, om welke reden dan ook, niet kunnen gebruiken. Zij dienen het eerst te worden geholpen. Wie de tuin mag wieden, hangt, kortom, af van welke rechtvaardigheidstheorie je aanhangt.

De utilist Jeremy Bentham, zo poneert Sen, zal waarschijnlijk kiezen voor Bishanno, voor de man die het meest ongelukkig is met zijn situatie omdat hij onlangs een stuk armer werd dan hij ooit was. Wanneer we nu zijn ongeluk opheffen, zo luidt de redering, verminderen we ‘gemiddeld’ het ongeluk van alle drie de dagloners. De gelijkheidsdenker Rawls kiest waarschijnlijk voor Dinu omdat hij al lange tijd het armst is van iedereen. Wanneer we Dinu’s armoede enigszins weten op te heffen, scheppen we een meer gelijkwaardige samenleving.

En dan is alleen Rogini nog over. Kiest Sen voor Rogini? Ja, dat doet hij. Sen betoogt dat Annapurna Rogini moet helpen omdat zij door haar ziekte op termijn niet meer in staat zal zijn om te functioneren. Zij verdient de klus, omdat alleen de opheffing van haar ziekte haar de mogelijkheid verschaft om aan het werk te blijven en ook in de toekomst van haar vrijheid kan genieten. Want in de capability approach verdient niet zozeer de arme of de ongelukkige mens, maar de mens met een beperking de meeste steun. En daarom, zo meent Sen, moet Rogini worden verkozen boven Dinu en Bishanno, hoe arm en ongelukkig beide anderen ook mogen zijn.

Vanzelfsprekend is tuin van Annapurna niet meer dan een voorbeeld. Het meest zichtbaar is de invloed van Sens mogelijkhedenbenadering op het ontwikkelingsprogramma van de Verenigde Naties, het *United Nations Development Programme* UNDP. Sinds 1990 publiceert deze organisatie jaarlijks het geruchtmakende *Human Development Report*. Daarin staan landen gerangschikt op grond van een aantal sociale indicatoren. Anders dan rapportages die landen rangschikken op grond van de ontwikkeling van nationale economieën, meten de Human Development Reports de ontwikkeling van de mogelijkheden van mensen in deze landen.⁵³⁹

539 Zo toont het *Human Development Report* van 2010 aan dat de meeste ontwikkelingslanden

Bouwsteen 5

Rechtvaardigheid

De mogelijkhedenbenadering, de *capability approach* van Sen is meer dan een louter sociologische of economische benadering van armoede en onveiligheid. Ze kan ook worden ingezet als forse kritiek op een 'rechtenbenadering' die rechtvaardigheid volledig vereenzelvigt met de juiste formulering van regels en de juiste inrichting van instellingen die het recht vormgeven. Wie rechtvaardigheid echter ziet als het verschaffen van voldoende mogelijkheden aan mensen om hun leven vorm te geven en hun rechten überhaupt op te eisen, vraagt zich al snel af of een procedurele rechtenbenadering wel afdoende is.

Zo hebben burgers in de meeste landen het 'recht' om hun regering te kiezen. In de grondwet, maar ook in alle uitwerkingen van de grondwet, is dat recht stevig verankerd. Voor Sen echter verschaft het kiesrecht ons lang niet voldoende garantie om mensen ook aan de verkiezingen te laten deelnemen, laat staan om een democratie te laten functioneren. Om mensen werkelijk in de gelegenheid te stellen hun eigen leiders te kiezen en weg te sturen, moeten ze daartoe ook alle mogelijkheden hebben. Die mogelijkheden kunnen variëren van de mogelijkheid om verkiezingsposters en programma's te kunnen lezen, via de mogelijkheid om veilig je mening te kunnen uiten of fatsoenlijke politieke informatie te ontvangen, tot de mogelijkheid om het transport naar de stembus te betalen.

Wil een overheid haar burgers werkelijk de kans geven om van hun kiesrecht gebruik te maken, dan zal ze al deze mogelijkheden moeten vervullen. Dan zal ze fatsoenlijk basisonderwijs moeten garanderen, dan zal ze politieke veiligheid moeten bewerkstelligen en dan zal ze het openbaar vervoer zo goedkoop moeten maken dat ook de armsten het kunnen gebruiken. Pas wanneer een overheid al deze obstakels heeft opgeruimd, kan een individu werkelijk gebruik maken van zijn rechten. Wat rechtvaardigheid, wat *justice* is, zal telkens weer moeten worden geformuleerd met het oog op de mogelijkheden van de concrete burgers die van deze rechtvaardigheid moeten kunnen profiteren.

In 2009 ligt het plots in de boekwinkels. Volgens recensenten het magnum opus van de dan 76-jarige Amartya Sen. *The Essential Sen*, waar al onze bouwstenen, alle lijnen uit vijftig jaar denken en schrijven lijken samen te komen, waar economie, recht, filosofie en sociologie opnieuw samenvloeien in een groot, kosmopolitisch verhaal: *The Idea of Justice*.

een razendsnelle ontwikkeling doormaken op het terrein van gezondheidszorg, onderwijs en basale levensvoorwaarden. Niet eerder dan 1970 ging het zo snel. Bovendien zijn het de armste landen die de meeste vooruitgang boeken. Zie: UNDP, *Human Development Report 2010*. *The Real Wealth of Nations: Pathways to Human Development*, New York: Palgrave Mcmillan 2010.

‘Het lezen van *The Idea of Justice* is als het bijwonen van een *master class* in praktisch denken’, schrijft een recensent. ‘Zonder meer word je opgenomen in de wereld van een grootse, diep pluralistische denker.’⁵⁴⁰

Dat is ongetwijfeld waar. En wie Sen over de jaren heeft gevolgd en de belangrijkste bouwstenen van zijn kosmopolitische denken in kaart heeft gebracht, ontdekt in zijn nieuwe boek waarschijnlijk niet heel veel nieuws meer. Sommige recensenten spreken zelfs over een *déjà vu*.

Zo verdiept Sen zich opnieuw in zijn Indiase wortels. En opnieuw werpt hij de vraag op of het hier wel om typisch Indiase wortels gaat. Het lijken wederom de wortels van universele vraagstukken en al even universeel geldige antwoorden; ook al doken zij wellicht eerder op in India dan in Europa, laat staan in de Verenigde Staten. Zo weerspiegelt een door Sen aangehaald Indiaas debat (uit de derde eeuw voor Christus) tussen keizer Ashoka en de politieke adviseur Kautilya, in feite het Europese debat tussen het optimistische humanisme van Pico della Mirandola of Erasmus van Rotterdam en het politieke realisme van Thomas Hobbes of Immanuel Kant.⁵⁴¹

Toch lijken de recensenten die spreken over een *déjà vu* iets over het hoofd te zien. Dat is Sens Indiase invulling van het begrip rechtvaardigheid, *justice*. Volgens Sen kent het Sanskriet twee duidelijk onderscheiden varianten: *niti* en *nyaya*. Twee termen die beide met ‘rechtvaardigheid’ kunnen worden vertaald maar in het Sanskriet een geheel andere richting wijzen.⁵⁴² Zo refereert *niti* aan de correcte procedures, de formele regelgeving en de instituties die het recht vormgeven – aan de procedurele rechtvaardigheid. *Nyaya* is een veel breder concept dat in feite aan het formele recht voorbij kijkt en haar aandacht vestigt op de werkelijkheid die door het recht wordt geschapen – de materiële rechtvaardigheid.

Niti is de ambitieuze jurist, die in de collegezaal heeft begrepen dat ‘het recht niets, maar dan ook niets te maken heeft met wat gewone mensen verstaan onder rechtvaardigheid’. *Nyaya* is de onderzoeksjournalist die twee gedetineerde mannen uit een dorpje op de Veluwe probeert vrij te krijgen omdat zij – zo zal later blijken – ten onrechte zijn veroordeeld voor moord. *Nyaya* is het slachtoffer dat in de rechtszaal vertwijfeld uitroept ‘rechtvaardigheid, rechtvaardigheid, ik eis rechtvaardigheid’. *Niti* is de koele rechter die antwoordt: ‘Stilte, of ik laat u verwijderen, u bevindt zich in het gerechtshof’.

Feitelijk, zegt Sen, leeft dit onderscheid tussen *niti* en *nyaya* ook in het Europese denken, al kan het hier minder helder worden gearticuleerd

540 Ziauddin Sardar, ‘The Idea of Justice by Amartya Sen’, *South Asia Mail*, 21 augustus 2009.

541 Sen, *The Idea of Justice*, a.w., p. 75, 76.

542 Sen, *The Idea of Justice*, a.w., p. 20.

omdat we er het vocabulaire niet voor hebben. Zouden we dat wel bezitten, dan staan intellectuelen als Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant en, in de 20^e eeuw, John Rawls in de traditie van *niti*, terwijl Adam Smith, Jeremy Bentham, Karl Marx en Emmanuel Levinas nauwe verwantschap vertonen met *nyaya*. Terwijl de eerste groep erop uit is om perfecte instituties te bouwen of juiste regels te formuleren, ziet de tweede deze regels of instituties louter als een middel om een goede samenleving te realiseren. Terwijl voor de denkers in de traditie van *niti* het bestaan van goede instituties de garantie lijkt te vormen voor de totstandkoming van een rechtvaardige samenleving, menen de intellectuelen in de traditie van *nyaya* dat een goede samenleving afhangt van veel meer factoren dan het recht alleen.⁵⁴³

In zijn *The Idea of Justice* maakt Sen een duidelijke keuze tussen beide vormen, en zijn voorkeur gaat uit naar *nyaya*. Naar een vorm van rechtvaardigheid die 'volledig verbonden is met de manier waarop het leven van mensen nu eenmaal verloopt, en niet zo zeer met de aard van de instituties die hem omringen.'⁵⁴⁴ Niet *niti*, de regels en instituties van het recht, maar *nyaya*, het resultaat van (onder meer) dit recht, verschaft ons een goed begrip van wat rechtvaardigheid is. 'Wanneer een theorie van rechtvaardigheid moet leiden tot een beredeneerde keuze van beleid, strategieën of instellingen, dan is de identificatie van de juiste sociale regelingen niet voldoende. Ze is zelfs niet noodzakelijk.'⁵⁴⁵

The Idea of Justice als kosmopolitisch concept

Ergens, in de prehistorie, zo neem ik aan, bekommerde niemand zich om de vraag 'wat is recht' of 'wat is rechtvaardigheid?'. Recht was het recht van de man met de grootste mond en de dikste spierballen. Sinds de klassieke oudheid weten we het niet meer zo zeker. In Griekenland bogen

543 Het verschil in *niti* en *nyaya* leeft wellicht dieper in de Europese cultuur dan Sen beseft. Hij noemt hem niet, maar twintig jaar geleden werkte Stephen Toulmin dit verschil al uit in zijn standaardwerk *Cosmopolis*. Volgens Toulmin dachten 16^e-eeuwse humanisten als Rabelais, Michel Montaigne, Desiderius Erasmus of Shakespeare volledig in de traditie van wat Sen nu *nyaya* noemt. Zij werden verdrongen door *niti*-systeembouwers als René Descartes, Thomas Hobbes en later Immanuel Kant. De samenleving waar deze laatste deel van uit wilden maken, is een samenleving die zo rationeel was geordend als de natuur in de visie van Galilei of Newton. Hoewel halverwege de 17^e eeuw, de voorkeur voor *nyaya* dus over gaat in de voorkeur voor *niti*, wordt de gedachte wereld van Montaigne of Erasmus niet geheel verslagen door die van Descartes en Hobbes. Terwijl *niti* overeind blijft in het modernisme van bijvoorbeeld John Rawls of Jürgen Habermas, keert *nyaya* rond 1980 weer terug in wat we sindsdien het postmodernisme noemen. Zie: Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: University of Chicago Press 1990.

544 Sen, *The Idea of Justice*, a.w., p. x.

545 'If a theory of justice is to guide reasoned choice of policies, strategies, or institutions, then the identification of fully just social arrangements is neither necessary nor sufficient.' Zie: Sen, *The Idea of Justice*, a.w., p. 15.

Socrates, Plato en Aristoteles zich over de vraag wat rechtvaardigheid nu feitelijk betekent en gaven allen een verschillend antwoord. In India ondernamen keizer Ashoka en politiek adviseur Kautilya een vergelijkbare poging en in Egypte of het Romeinse rijk was het al niet anders. Vandaag zijn er zoveel definities over rechtvaardigheid dat consensus over de term volstrekt buiten beeld is geraakt.

Volgens Sen echter, gestimuleerd door het onderscheid in *niti* en *nyaya*, vallen de meeste definities onder te brengen in twee denkrichtingen. De eerste – *niti* – is modern, volwassen en in de ban van rechtvaardigheid. Zij is even rationeel als systematisch gebouwd op het uitgangspunt van het ‘maatschappelijk contract’. Het is een richting die kan worden teruggevoerd tot Immanuel Kant en Thomas Hobbes.

De tweede – *nyaya* – is postmodern en vol jeugdige verontwaardiging. Zij is even humanistisch als antisystematisch en wordt gevoed door de ervaring van on-rechtvaardigheid. Het is een richting die kan worden teruggevoerd tot voor-moderne bronnen, ook al wordt zij vandaag, o ironie, postmodern genoemd. Ontegenzeggelijk kan Amartya Sen, net als Emmanuel Levinas, tot deze postmoderne variant worden gerekend.⁵⁴⁶

Niet zonder reden is de eerste zin in *An Idea of Justice* een citaat van de weesjongen Pip in Charles Dickens’ *Great Expectations*. ‘In de kleine wereld waarin kinderen leven, wordt niets zo helder waargenomen als onrecht’, zegt Pip.⁵⁴⁷ ‘Ik denk dat Pip gelijk heeft’, stelt Sen. ‘Maar dit heldere gevoel voor rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid is niet voorbehouden aan kinderen alleen. Ook volwassenen hebben een krachtig zintuig voor onrechtvaardigheid.’

Wat ons allen, wereldwijd, beweegt, is niet zozeer het theoretische verlangen van de intellectueel naar rechtvaardigheid. Het is het praktische besef van ieder van ons dat de wereld vol zit met onrechtvaardigheden. Veel van deze onrechtvaardigheden kunnen worden hersteld. En kosmopolitisme nu, kan worden opgevat als de bereidheid om deze ook te herstellen.

Kosmopolitisme staat daarom niet gelijk aan het formuleren van een

546 ‘Sens position can fairly be called ‘postmodern’ insofar as modernist development theory has been grounded on raw economism. This postmodern turn (...) is well exemplified by the UN’s Human Development Report, which accesses nations ‘not just by their GNP, but also their achievements in areas such as health, education, gender equality, and political liberty’. (...) The resulting paradigm shift is better termed ‘postmaterial’ than postmodern, for postmodernism has been closely associated with a ‘hermeneutics of suspicion’, whose net effect is social and political inertia. Postmaterialism, by contrast, does more than interrogate existing global power structures. It offers a viable alternative.’ Zie: Songok Han Thornton, ‘Postmaterial Development: the search for a new Asian Model’, *Development and Society*, vol. 33, nr. 1, June 2004, p. 29.

547 ‘In the little world in which children have their existence, there is nothing so finely perceived and finely felt, as injustice.’ Zie: Sen, *The Idea of Justice*, a.w., p. vii.

mondiaal toepasbaar ideaal van rechtvaardigheid. Kosmopolitisme is, voor alles, het scherpen van onze aandacht voor on-rechtvaardigheid, waar ter wereld deze zich ook bevindt.

Het is geen toeval dat Sen zijn boek 'een idee' van rechtvaardigheid noemt. Niet alleen was de titel *A theory of Justice* al gebruikt door John Rawls in 1971, Sen wenst ook helemaal geen theorie te schrijven. In navolging van Pip wil hij rechtvaardigheid niet vangen in een theorie. Hij wil, letterlijk, de idéé van rechtvaardigheid weer boven tafel halen.

En hoewel Sen zijn boek opdraagt aan John Rawls en hoewel hij zonder meer toegeeft veel aan Rawls verschuldigd te zijn, kan *The Idea of Justice* niet anders worden gelezen dan één grote kritiek op *A Theory of Justice*. Terwijl een 'theorie' al snel abstract en monolithisch is, houdt een 'idee' zowel voeling met de werkelijkheid als dat het open blijft voor herziening en aanvulling. Inderdaad: kinderen ontwikkelen ideeën en leggen die zonder schroom aan ons voor, terwijl volwassenen hun theorieën formuleren om er vervolgens als een cerberus over te waken. Het idéé van rechtvaardigheid kan daarmee niet anders zijn dan basaal en open, terwijl de theorie van rechtvaardigheid niet anders kan zijn dan abstract en gesloten. En jawel, een idee van rechtvaardigheid sluit aan bij *nyaya*, terwijl de theorie zich thuis voelt bij *niti*.

En Sen nu, wil in zijn grote boek niets anders doen dan opnieuw Pips ervaring van onrecht aan de orde stellen, om vandaar uit na te denken over hoe we dit onrecht het beste kunnen oplossen. En wel wereldwijd. De vraag is dan ook: waar en bij wie te beginnen? Verdienen de slumdwelers in Mumbai onze grootste zorg, of de *poor white trash* in Alabama? Moet het meeste geld en de meeste aandacht gaan naar het lot van kindsoldaten in Colombia of toch naar Grace Phiri in Ndirande? Welke theorie zou ons behulpzaam kunnen zijn bij het vaststellen van de prioriteiten?

Drie kinderen en een fluit

Stel, zo vraagt Sen zich af, er zijn drie kinderen, Anne, Bob en Carla. En alle drie maken zij aanspraak op een fluit. Anne heeft een goed argument wanneer zij zegt dat de fluit háár toekomt, omdat zij de enige is die op het instrument kan spelen. Bob heeft echter een argument van dezelfde kwaliteit, wanneer hij aanvoert dat hij helemaal geen speelgoed heeft en dat de fluit hém het meest plezier zou doen. En dan is er Carla nog. Deze heeft voldoende speelgoed en speelt geen fluit. Maar Carla heeft de fluit wel gemaakt en meent daarom dat hij haar en haar alléén toekomt.⁵⁴⁸

Opnieuw legt Sen hier een lastig thema aan ons voor. Zouden we alleen

548 Ibid, p. 12-15.

Anna kennen, of alleen weten dat Bob geen speelgoed heeft, dan hadden we onze keuze zo gemaakt. Maar we kennen al deze kinderen en het is deze veelheid aan informatie die onze besluitvaardigheid in de weg staat.

Opnieuw is er hulp. En opnieuw komt deze van drie eerbiedwaardige 'rechtvaardigheidstheorieën', van drie *theories of justice*. De eerste theorie is wederom die van het utilitarisme van Jeremy Bentham. De tweede is wederom de gelijkheidstheorie van John Rawls. De derde echter is nieuw en komt uit de koker van de rechts-liberale, of *libertarische* intellectueel Robert Nozick (1938-2002). Hij definieert rechtvaardigheid als het recht op de resultaten of producten van je inspanningen. Wie de fluit toekomt, hangt wederom af van welke rechtvaardigheidstheorie die je aanhangt.

De utilist in de lijn van Jeremy Bentham, uit op het grootste nut voor iedereen, zal verdedigen dat de fluit aan Anna moet worden gegeven. Want wanneer Anna hem bespeelt, dan kan iedereen ervan genieten en brengt de fluit het grootste geluk voor de meeste mensen. Bob, het jongetje zonder speelgoed, zal al snel steun krijgen van gelijkheidstheoretici als John Rawls. Anna en Carla hebben immers al speelgoed, en wanneer Bob zich over de fluit mag ontfemen, komt de gelijkheid tussen hen drieën iets dichterbij. Een libertariër in het gevolg van Robert Nozick echter, zal de fluit aan Carla geven. Carla heeft de fluit immers gemaakt. Ze heeft ervoor gewerkt, terwijl Bob en Anne niets hebben bijgedragen.

Toch wringt er iets. Want ook de utilist voelt dat Carla enig recht heeft op het product van haar handen. De libertariër vindt het ongetwijfeld sneu voor Bob dat hij opnieuw naast het net vist. En ook de gelijkheidsdenker zal het als wrang ervaren dat Bob de fluit krijgt, terwijl alleen Anna erop kan spelen. Terwijl alle drie de keuzes gebaseerd zijn op oude, weloverwogen theorieën, verzadigd van argumenten en rationele overwegingen, wordt geen enkele keuze met volle overtuiging gemaakt. Althans, geen enkele keuze wordt door de buitenstaander als volledig rechtvaardig ervaren. Wat echter blijft, is dat alle drie de rechtvaardigheidstheorieën in zichzelf consistent en verdedigbaar zijn. En dat drie verschillende mensen van onbesproken integriteit, dezelfde verstandelijke vermogens en voorzien van vergelijkbare informatie, toch drie verschillende keuzes kunnen maken. Het valt dan ook te vrezen dat er niet één doorslaggevend antwoord is, en dat we het in dergelijke dilemma's zullen moeten doen met een veelvoud aan antwoorden.

Voor juristen, bestuurskundigen en politieke filosofen, op zoek naar de juiste regels en de juiste instituties, zal deze pluriformiteit aan antwoorden bijzonder onbevredigend zijn. Zij vertrouwen liever op *handfeste* uitgangspunten van Nozick, Bentham, Rawls, Kant of de Sen van de mogelijkhedenbenadering uit 1999. Zij vermoeden, aldus Sen, dat er

ergens, wanneer je maar diep genoeg nadenkt, plots het juiste uitgangspunt opduikt waarmee je kunt bepalen wat rechtvaardigheid is. Eenmaal gevonden, dan verandert dat uitgangspunt in een metastandpunt waaruit concrete waarden en bijbehorende instellingen kunnen worden afgeleid. Sen noemt deze school *transcendental institutionalism*. En als meest belangrijke woordvoerders wijst hij Immanuel Kant en John Rawls aan, hoewel deze laatste in feite voortborduurde op het fundament dat Kant heeft gelegd.

Deze institutionalisten, schrijft Sen, maken onderdeel uit van een langdurige zoektocht naar *perfectly just institutions*. Ze jagen op brandschoon recht, op *spotless justice*, en gaan er in alle oprechtheid van uit dat ze deze ooit zullen vinden.⁵⁴⁹ Mits, ja mits, ze maar lang genoeg zoeken en diep genoeg nadenken.

Sen heeft er weinig fiducie in dat hen dat ooit zal lukken, want voorsnog neemt het aantal theorieën over rechtvaardigheid alleen nog maar toe. Bovendien betwijfelt hij of dit streven naar *spotless justice* wel enige zin heeft. Want een samenleving vol met eigenzinnige mensen zal nooit volledig instemmen met één intellectueel uitgangspunt, hoe diepzinnig en fraai geformuleerd ook. Het is zelfs de vraag of we dat überhaupt wel moeten willen. Voor je het weet krijgen de *transcendental institutions* totalitaire trekken waar niemand meer onderuit kan. We hoeven de onenigheid toch niet per se te overstijgen?⁵⁵⁰

Het belangrijkste bezwaar dat Sen evenwel tegen de transcendentale institutionalisten inbrengt, is dat zij hun tijd en energie beter kunnen richten op wat (waarschijnlijk ook volgens hen) wérkelijk belangrijk is. En dat zijn concrete manifestaties van onrechtvaardigheid die zowat dagelijks voorbijkomen. De onophoudelijke zoektocht naar een perfecte theorie en een perfect set regels voor onze mondiale samenleving, leidt ons doorlopend af van concrete onrechtvaardigheden, waaronder de gebrekkige toegang tot onderwijs van vrouwen in landen als Afghanistan en Pakistan, de slavernij in Oost-Congo of de pijnlijke armoede in het zuiden van de Verenigde Staten. De zoektocht naar het perfecte zou wel eens de vijand van het goede kunnen zijn. Wat heb je aan inspanningen om de coördinaten van een moreel brandschone samenleving op te sporen, wanneer je in het hier en nu de meest gruwelijke onrechtvaardigheden accepteert?

549 Ibid, p. 8, 99, 411.

550 Met instemming citeert Sen de filosoof Bernard Williams wanneer deze stelt 'disagreement does not necessarily have to be overcome. (...) It may remain an important and constitutive feature of our relations to others, and also be seen as something that is merely to be expected in the light of the best explanations we have of how such a disagreement arises'. Ibid, p. 14.

Hebben we überhaupt wel een beeld van een rechtvaardige samenleving nodig? Moeten we per se weten hoe een perfecte wereld eruit ziet, om dat weten vervolgens terug te vertalen in wetten en regels, in instellingen en instituten? Want dat is het natuurlijk waar het de transcendentiaal institutionalisten om gaat. Wanneer we het eenmaal met elkaar eens zijn over de perfecte kosmopolis, dan is de volgende stap om deze eensgezindheid ook handen en voeten te geven.

Het is precies deze evidentie die Sen onder kritiek stelt. We hebben helemaal geen beeld nodig van een rechtvaardige samenleving, om te onderkennen dat er concrete onrechtvaardigheden zijn die moeten worden opgelost. We hebben Leonardo da Vinci niet nodig om een keuze te maken uit twee schilderijtje in een kraampje op Place du Tertre. Of, om het met Sen te zeggen: het feit dat iemand de Mona Lisa het beste schilderij ter wereld vindt, zegt nog niets over zijn oordeel of Picasso dan wel Van Gogh een betere schilder is.

Sen vindt, kortom, dat de theorieën van de transcendentiaal institutionalisten, van Kant tot Nozick, per definitie té perfectionistisch zijn. Zij zijn op zoek naar het ideale en niet naar het mogelijke. Een zoektocht naar *transcendental justice* kan op zichzelf een boeiende intellectuele bezigheid zijn, maar ze vertelt ons weinig of niets over evidente rechtvaardigheden en al helemaal niet welke onrechtvaardigheden we nu het eerst moeten aanpakken en op welke wijze we dat kunnen doen.⁵⁵¹

‘Een theorie van rechtvaardigheid moet iets kunnen zeggen over de keuzes die ons worden geboden. Zij moet meer doen dan ons opzuigen in een ongeloofwaardige wereld van louter verbeelding, ook al is deze verbeelding van een onvoorstelbaar grootsheid’, schrijft Sen.⁵⁵² Feitelijk houden benaderingen als die van Kant, Bentham, Nozick of Rawls ons alleen maar af van datgene waar het werkelijk om draait. En dat is, bijvoorbeeld, het probleem dat jaarlijks zes miljoen kinderen sterven omdat ze te arm zijn om te leven.

Sen stelt dan ook voor om dergelijke theorieën te laten voor wat ze zijn, en ons te concentreren op de identificatie van onrechtvaardigheden. Waarmee de vraag opdoemt wie de lastige taak op zich mag nemen om te benoemen welke onrechtvaardigheden onze aandacht het meest nodig hebben.

Public reasoning

We kunnen onrechtvaardigheden alleen identificeren en classificeren,

⁵⁵¹ Ibid, p. 14.

⁵⁵² Ibid, p. 106.

schrijft Sen, wanneer we ons in de positie plaatsen van een onpartijdige waarnemer, een *impartial observer*.⁵⁵³ Wanneer we verder wensen te kijken dan ons persoonlijke belang, en volgens Sen willen we dat, doen we er goed aan onze persoonlijke voorkeuren terzijde te schuiven en te proberen om ieders omstandigheden op onbevooroordeelde wijze te begrijpen. Alleen hij of zij maakt de beste keuze in het bepalen van welke onrechtvaardigheid het meest urgent is en welke oplossingen het beste uitpakken. Alleen een ruime blik en kritische reflectie verschaft een op *nyaya* gebaseerde rechtvaardigheidsidee de nodige slagkracht.⁵⁵⁴

Nu weet Sen maar al te goed dat niemand in staat is om op individueel niveau zicht te krijgen op de belangen van zichzelf of de ander. Je kunt je dan wel voornemen om met een open blik naar de werkelijkheid te kijken, iemand zal je toch moeten vertellen hoe iemands leven eruit ziet, welke zijn belangen zijn en welke ideeën hij er op nahoudt. Bovendien zal het debat tussen de rechtvaardigheidstheorieën zich herhalen, al staan nu niet de theorieën centraal maar de (on-)rechtvaardigheden zelf.

Volgens Sen kan deze omissie alleen worden weggenomen in een openbaar debat. Alleen in een proces van *public reasoning* waar alle betrokkenen aan deelnemen, kunnen onrechtvaardigheden aan het licht komen, tegen elkaar worden afgewogen en uiteindelijk worden weggewerkt. Alleen in een democratie – en het hart van de democratie bestaat uit politiek delibereren, *government by discussion*⁵⁵⁵ – kunnen wij onze keuzes maken.

‘Rationeel delibereren’, zo constateert de Vlaamse filosoof Christophe Andrades, ‘wordt op deze manier het belangrijkste aspect van rechtvaardigheid’. Enkel tijdens een rationeel debat kan een individu werkelijk bepalen hoe hij of zij wenst te leven. Pas binnen publieke debatten, ge-

553 Ibid, p. 114-129.

554 Op dit punt is Sen expliciet schatplichtig aan Immanuel Kant die in zijn categorische imperatief eveneens voorstelt om bij elke majeure beslissing het lot van de ander te betrekken. Maar anders dan Kant (gevolgd door John Rawls) wil Sen dus niet zoeken naar universele principes, al was het maar omdat hij te sceptisch is dat die er überhaupt zijn. Sen meent dat categorieën als vrijheid, gelijkheid en rechtvaardigheid te complex zijn om te vangen in universele principes die dan vervolgens zouden moeten worden toegepast in de meest verschillende situaties. Dat brengt hem dicht in de buurt van Emmanuel Levinas in zijn schets van de derde. Net als Levinas doet Sen niet meer (en niet minder) dan ons oproepen om zoveel mogelijk met een open geest naar de werkelijkheid te kijken, onze eigen voordelen tussen haakjes te zetten, en ons telkens weer af te vragen welke nadelen de ander mogelijkerwijs van een bepaalde situatie ondervindt. De onpartijdige toeschouwer, de *impartial spectator*, is in feite de moreel handelende mens.

555 Democratie moet dus niet worden verstaan als *niti*, als een cluster van instellingen en bijbehorende regels, maar als *nyaya*. ‘The succes of democracy is not merely a matter of having the most perfect institutional structure that we can think of. It depends inescapably on our actual behaviour patterns and the working of political and social interactions. (...) The working of democratic institutions, like that of all other institutions depends on the activities of human agents (...)’ Ibid, p. 354.

voerd met zoveel mogelijk deelnemers, komen de de meest prangende onrechtvaardigheden aan het licht. Bovendien leidt 'rationeel delibereren ertoe dat we voortdurend worden geconfronteerd met de onvermijdelijke realiteit dat ook andere individuen willen leven zoals ze dat willen'.⁵⁵⁶

Alleen het publieke debat leidt dus tot een open, onpartijdige waarneming, tot *open impartial observing*. Dit in tegenstelling tot de 'gesloten onpartijdigheid', *closed impartiality* waar volgens Sen de theorieën van de transcendentaal institutionalisten zo onder lijden. Ze menen wel onpartijdig te kiezen, maar hun afwegingen voltrekken zich voornamelijk in hun eigen hoofden. Andere mensen doen er maar amper toe. Het is bepaald niet vanzelfsprekend dat de theoretici van de rechtvaardigheid interesse tonen in het lot van degenen op wie hun zijn keuzen onvermijdelijk van invloed zijn. De Ander, met zijn eigen invulling van rechtvaardigheid, ligt simpelweg buiten het bereik van de transcendentaal institutionalisten.

Nu betekent publiek delibereren geenszins dat de deelnemers het als vanzelfsprekend eens zullen worden over de onderwerpen die ter sprake komen. Volgens Sen is het een illusie om te denken dat mensen het in een goed gesprek altijd met elkaar eens zullen worden. Het tegendeel ligt meer voor de hand: door scherpe argumenten uit te wisselen worden de deelnemers eerder aangezet om hún positie verder te articuleren. Het is dan ook niet Sens voornemen om de pluraliteit aan visies op te heffen.

Toch meent hij dat er een verband bestaat tussen een 'objectieve morele keuze' en de kans om in een publiek debat overeind te blijven en voor deze keuze steun te verwerven. Wanneer in een democratie besluiten worden genomen, geïnspireerd door een 'objectief' publiek debat, dan zullen deze besluiten meer mensen weten te overtuigen dan wanneer deze worden gemaakt in de 'subjectieve' beslotenheid van de studeer- en bestuurskamers.⁵⁵⁷

De vraag is natuurlijk hoe Sen zich dat voorstelt op mondiale schaal. Niet alleen gaat het inmiddels om zeven miljard mensen, het gaat ook om zeven miljard visies. Al te druk lijkt Sen zich hierover niet te maken. Mensen en hun ideeën verschillen immers veel minder dan het doorgaans lijkt. In zijn boeken van de afgelopen twintig jaar haalt hij doorlopend voorbeelden aan uit de meest uiteenlopend windstreken, van het 19^e-eeuwse Japan, via het 12^e-eeuwse Turkije tot het 11^e-eeuwse India. Daaruit blijkt dat in Azië, hoewel in ruimte en tijd ver van Europa verwijderd, talloze besluiten werden beredeneerd die in Europa op vergelijkbare wijze werden beredeneerd.

556 Christophe Andrades vat *The Idea of Justice* handzaam samen op liberales.be/boeken/senjustice (geraadpleegd 21 februari 2011).

557 Sen, *The Idea of Justice*, a.w., p. 394.

Hoewel Sen 'zeer beslist niet wil ontkennen dat elke cultuur haar eigen, unieke belang heeft', wil hij 'er wel voor pleiten om onbevooroordeeld naar cross-culturele invloeden te kijken'. 'Het zal de lezer niet zijn ontgaan', zo schrijft hij, 'dat *Development as Freedom* is geënt op mijn vertrouwen in het vermogen van uiteenlopende mensen in uiteenlopende culturen om veel gemeenschappelijke waarden te delen en over bepaalde verplichtingen tot overeenstemming te komen'. Hij vindt er dan ook geen doekjes om dat de 'allesoverheersende waarde van vrijheid, die als een rode draad door dit boek loopt, alle kenmerken heeft van een universalistische aanname'.⁵⁵⁸ En meer dan dat. Sen gaat er ook van uit dat mensen, waar ter wereld deze zich ook bevinden, eerder de (open) *Idea of Justice* zullen onderschrijven dan een (gesloten) *Theory of Justice*. 'Wanneer mensen, overal ter wereld, zich inspannen om meer mondiale rechtvaardigheid te bereiken, (...) dan strijden zij niet zozeer voor een volledig rechtvaardige werelddamenleving. Dan ageren ze tegen enige vreselijk onrechtvaardige regelingen en brengen op deze wijze eveneens wereldwijde rechtvaardigheid naderbij'.⁵⁵⁹

In *public reasoning* moet het dus mogelijk zijn om in principe ieder mens, uit iedere uithoek van de aarde, de kans te geven om aan het woord te komen en zijn verhaal te vertellen. Daarbij vertrouwt Sen er op dat bepaalde universele waarden, zoals vrijheid of het bevorderen van mogelijkheden van mensen, een stevig publiek debat zullen overleven. Hij denkt zelfs dat ze er gesterkt uit tevoorschijn zullen komen. Net het feit dat zowel cultuurrelativisten als dictatoriale leiders geen voorstanders zijn van publiek debat en vrijheid van meningsuiting, wijst op het belang van dergelijke discussies.⁵⁶⁰

Iedereen, zegt Sen op tal van plaatsen in *The Idea of Justice*, moet dan ook kunnen deelnemen aan publieke debatten over het agenderen én bestrijden van vermijdbare onrechtvaardigheden. En dan niet, zoals de institutionalisten doen, door het formuleren van een ideale samenleving,

558 Sen, *Vrijheid is vooruitgang*, a.w., p. 236.

559 'When people across the world agitate to get more global justice (...) they are not agitating for a 'perfectly just' World society, but merely for the elimination of some outrageously unjust arrangement to enhance global justice.' Zie: Sen, *The Idea of Justice*, a.w., p. 26.

560 De nadruk die Sen legt op het publieke debat in de totstandkoming van de juiste morele keuzes, leidt tot de interessante vraag wat de rol nog is van de intellectueel. Door Plato werd hij nog aangewezen als leidsman van de vorst in zoverre hij deze rol zelf al niet moest bekleden. Feitelijk delen tal van critici van de filosoof-koning in deze benadering, ook al wensen zij de intellectueel zijn rol als leidsman weer te ontnemen. Hoewel Sen zegt bijzonder respect voor filosofen te hebben, en dan met name die uit het oude India, meent hij dat hen niet meer rechten toevallen dan de gewone man op de straat. Iedereen is in staat om perspectieven te delen, uit te werken en ter discussie te stellen. Zeker rechtvaardigheid kan niet worden afgeleid uit een intellectuele blauwdruk, maar moet worden opgedaan in een open proces van publiek debat waarin zoveel mogelijk benaderingswijzen de revue moeten passeren. '*Open-minded engagement in public reasoning is quite central to the pursuit of justice*'. Ibid, p. 390.

maar wel door in praktische termen op zoek te gaan naar oplossingen voor deze onrechtvaardigheden. Daarbij moeten we beseffen dat we deze discussies niet meer louter binnen de grenzen van onze nationale gemeenschappen kunnen voeren. Vandaag moeten ze, waar mogelijk, mondiaal worden gevoerd.

En nee, gemakkelijk zal het niet zijn. Bovendien is er geen fraai intellectueel uitgangspunt op grond waarvan deze discussies kunnen worden beslist. Bovendien zullen we, of we nu willen of niet, ook worden uitgedaagd om onze eigen uitgangspunten nog eens tegen het licht te houden en bij te stellen. 'Maar in zijn eigen werk', zegt een biograaf, 'en zeker in zijn eigen leven, geeft Sen ons een voorbeeld van wat het is om een mondiale onafhankelijke waarnemer te zijn.'⁵⁶¹

Grace Phiri

Dankzij Amartya Sen, en voor het eerst tijdens onze wandeling door het kosmopolitisme, komt de dagelijkse werkelijkheid van Grace Phiri in beeld. Al was er ook bij Levinas al een krachtige aanzet. In zijn filosofie draaide het immers om de ander, al bleef die ander uiteindelijk toch een abstractie in een intellectueel traktaat. Net als Kant presenteerde Levinas bovendien een fundamentele filosofie met weinig plaats en aandacht voor concrete mensen, terwijl Sen een praktisch betoog houdt over mensen van vlees en bloed. Over mensen als Kader Mia, over de Bengaalse hongerslachtoffers en impliciet ook over iemand als Grace Phiri. Sen staat midden in de kosmopolitische traditie zoals die eerder door Kant en Levinas werd uitgewerkt. Al gaat Sen, eerder dan Kant, ervan uit dat mensen geen zelfzuchtige *rational fools* zijn. Eerder lijkt hij in te stemmen met Levinas dat mensen bij voorbaat verantwoordelijkheid voor elkaar nemen en dat evidente onrechtvaardigheden voor normale mensen dan ook onverdraaglijk zijn. En zoals we op alledaags niveau onze positie willen bepalen door met anderen in gesprek te gaan, zo doen we dat op politiek niveau door onze deelname aan publieke debatten.⁵⁶²

Daarmee hoopt Sen nauw aan te sluiten bij de praktijk van alledag. Bij het dagelijkse leven van Grace Phiri en bij de dagelijkse praktijk van eenieder die zich om extreem arme en onveilige mensen bekommert. Bij artsen, advocaten en mensenrechtenactivisten, bij ontwikkelingswerkers

561 Chris Brown, 'On Amartya Sen and "The Idea of Justice"', *Ethics & International Affairs*, vol. 24.3 (28 september 2010).

562 Door zijn nadruk op het publieke gesprek, voldoet Sen ook aan de kritiek van Habermas op Kant, toen hij deze laatste verweet dat hij zijn categorische imperatief niet open stelde voor stemmen van anderen, laat staan voor stemmen van mensen aan de andere kant van de wereldbol. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, p. 145.

en verleners van noodhulp, bij militairen op humanitaire interventie en bij filantropen en ondernemers uit het Westen die het Zuiden willen bijstaan. Allen hebben immers tijd noch rust om te zoeken naar de *spotless justice* van filosofen als Rawls of Kant. Sen belooft praktische aanwijzingen en lijkt die met zijn voorstel voor public reasoning ook te leveren.

Zeker: Sen wordt bekritiseerd. Door rechtse economen die zijn pleidooi voor rechtvaardigheid afdoen als idealistische nonsens; door filosofen die menen dat transcendentale institutionalisten als Kant, Bentham, Nozick en Rawls nog lang niet zijn afgeschreven; door gemeenschapsdenkers die menen dat Sen veel te individualistisch is, omdat mensen immers deel uit maken van een groter sociaal geheel. Het zijn kritieken die ik nu links laat liggen. Mij interesseert vooral één vraag: welke bijdrage levert Sen aan een kosmopolitisch denken waarin ook Grace Phiri een plaats verdient?

Kanttekening één. Scherp keert Amartya Sen zich in *The Idea of Justice* tegen de ‘transcendentale institutionalisten’ met als belangrijkste kritiek dat hun zoektocht naar *spotless justice* afleidt van concrete onrechtvaardigheden en, belangrijker nog, van de vraag hoe we deze concrete onrechtvaardigheden het beste kunnen aanpakken. Daarmee claimt Sen dat zijn Idea of Justice wél daartoe wel geschikt is. Ik vrees dat deze claim overtrokken is.

Om dat te onderzoeken, neem ik Amartya Sen mee in een minibusje naar Malawi, naar Ndirande market. We stappen uit, laten ons overweldigen door de geuren, kleuren en klanken van de slum, waarna zich de inmiddels bekende taferelen afspelen met de politiemann uit Bangwe en Grace Phiri naast haar bevallende dochter. Wat zal Sen doen?

Van deze Moeder Theresa van de economie verwacht ik in elk geval niet dat hij, als Diogenes van Sinope een lofzang afsteekt op Grace omdat zij in haar kwetsbaarheid op glorieuze wijze is afgedaald tot het hondse niveau van *κυνικός*. Al evenmin verwacht ik dat Sen, zoals eerder Marcus Aurelius, stoïcijns aan Grace zal voorbijgaan, omdat hij zich niet door zijn emoties wil laten sturen en daarenboven meent dat geld geven nog maar zelden iets goeds heeft gebracht. En anders dan bij Kant, die noch de liefdadigheid, noch het afzien daarvan, onder de categorische imperatief wist te brengen, hoop ik dat Sen me wel enige handvatten verschaft om een verantwoorde keuze te maken.

Want net als Levinas begrijpt Sen maar al te goed dat de ander doorlopend een appèl op ons doet en dat we als vanzelfsprekend aan dit appèl wensen te beantwoorden. Bovendien belooft Sen verder te gaan dan Levinas. Met zijn mogelijkhedenbenadering uit de jaren ‘80 en ‘90 kunnen we zelfs een selectie maken wie onze steun het meest urgent nodig

heeft: Grace Phiri of de politieman. De vraag is nu of we dat via *The Idea of Justice* ook nog kunnen.

Daar staan we dan. Links, voor de opgestapelde zerken van de *coffinmaker*, wacht de oude, vriendelijke agent wiens zoon zo graag wil studeren. Rechts, in het vuile zand, knielt Grace Phiri met haar dochter in barensnood.

Aan wie van beiden moeten we onze schaarse kwacha besteden, waarde Amartya?

‘*What a wonderful question*’, zegt Sen, en wist zijn voorhoofd. ‘John Rawls zou zonder meer voor degene kiezen die het armst is.’

En dat is dan Grace Phiri.

‘Ja, maar Jeremy Bentham zou waarschijnlijk kiezen voor de zoon van de politieman. Op termijn levert een studie immers meer op dan een ziekenhuisbevalling. Stel dat die zoon advocaat, arts of burgemeester wordt, dan heeft ook Grace Phiri daar profijt van.’

Niets is zo praktisch als een goede theorie, zo zie je maar weer. Maar voor wie moeten wij nu kiezen?

‘We kunnen onrechtvaardigheid niet bestrijden op grond van een blauwdruk, zoals bijvoorbeeld Rawls of de utilisten menen. Het elimineren van onrechtvaardigheden komt tot stand in een proces van publiek debat, waarin tal van mogelijke tactieken, strategieën en wetgevingsprocessen voor mogelijk worden gehouden. In dat debat worden ze vervolgens tegen elkaar af gewogen. Anders dan Nozick, Bentham of Rawls heb ik niet meer dan een vaag idee van wat rechtvaardigheid zou moeten zijn. En op grond van louter een idee, kan ik hier en nu geen besluit nemen.’

Zullen we dan maar afscheid nemen, verder wandelen en ergens de koelte op zoeken?

‘Natuurlijk niet! Wij zijn verantwoordelijk voor deze mensen, zoals mijn vader ooit verantwoordelijk was voor Kader Mia. Maar wat kunnen we doen? Feitelijk moeten we beiden helpen.’

Daar hebben we het geld niet voor.

‘Ik zou zowel van de agent als van Grace Phiri willen weten of zij vinden dat hen onrechtvaardigheid wordt aangedaan. Aangenomen dat beiden dit beamen, wil ik van beiden horen of ze zelf niet in staat zijn deze onrechtvaardigheid op te heffen. Zo niet, dan zouden wij hen daarin moeten helpen. De vraag blijft wie voorrang moet krijgen. Dit is Ndirande. Dus

we zullen de uitspraken van beiden moeten wegen met die van andere mensen in Ndirande. Pas in een proces van *public reasoning* kan ik mijn positie bepalen. Omdat ze zelf mee praten, begrijpen ook de politieman en Grace Phiri beter wat we wel of niet kunnen doen; wat zij wel en niet van ons kunnen verwachten en wat zij wellicht op eigen gelegenheid kunnen bereiken.'

Ik vrees dat tegen die tijd het kleinkind van Grace Phiri al is begraven en de politieman met pensioen. Laten we uw idee van rechtvaardigheid rusten. Welke keuze kunnen we maken op grond van uw mogelijkhedenbenadering?

'In dat geval is het simpeler. Dan kiezen we voor degene die zonder onze hulp de minste mogelijkheden heeft. Ik zou zeggen dat dit Grace Phiri is. Wanneer we haar nu niet helpen, overlijdt haar kleinkind wellicht.' (Sen haalt zijn portefeuille tevoorschijn.)

Wanneer het kind dankzij uw weldadigheid niet overlijdt, maar opgroeit in bittere armoede, en daar ziet het wel naar uit, dan heeft het waarschijnlijk nog minder mogelijkheden dan de zoon van die politieagent. Welke mogelijkheid wilt u welk kind dan verschaffen? De mogelijkheid om in extreme armoede op te groeien, of de mogelijkheid om onderwijs te genieten en een goed leven te leiden?

'What a wonderful question.' (Sen betaalt de chauffeur van een minibusje waarna deze Grace en haar dochter op de bankjes helpt.) 'Maar wat is hij moeilijk om te beantwoorden. Ik denk toch dat we voor Grace moeten kiezen. De zoon van de politieman krijgt wellicht ooit een tweede mogelijkheid. Maar wanneer we niets doen, ontnemen we het kleinkind van Grace op voorhand elke mogelijkheid.'

Is het ook geen kwestie van gevoel? Raakt Grace u domweg meer dan de politieman?

'Misschien is mijn *Idea* er wel niet op toegesneden om op dit basale niveau snelle en concrete keuzes te maken. Alleen *rational fools* menen dat voor alles een redelijke oplossing bestaat.' (Sen spreekt met de chauffeur van het minibusje af dat hij ook de politieman meeneemt om hem vervolgens thuis, in Bangwe af te zetten.)

Zou Amartya Sen zo geredeneerd kunnen hebben? Ondenikbaar is het niet. In de rauwe, Hobbesiaanse werkelijkheid van Ndirande is het minder makkelijk kiezen dan in een collegezaal in Cambridge. Sen claimt dan wel een praktische filosofie te hebben ontwikkeld, maar op dit soort

zeer concrete vragen, waar het uiteindelijk toch om zal draaien, verschaft hij al evenmin heldere antwoorden als eerder Kant of Marcus Aurelius.

Ach. Wellicht vraag ik wel te veel van Amartya Sen. Wellicht had ik niet mogen hopen dat zijn *Idea of Justice* de brug zou slaan naar de alledaagse werkelijkheid van arme en onveilige landen als Malawi. Uiteindelijk is en blijft Sen toch de grote intellectueel, geboren, getogen en als een vis in het water op de universitaire campus. Maar wanneer dat inderdaad zo is, wat onderscheidt de intellectueel Sen dan nog van transcendentiaal institutionalisten als Rawls, Nozick of Bentham?

In een tweede kanttekening vraag ik me af of Sens verlangen naar een mondiale publieke discussie niet net zo is losgezongen van de alledaagse realiteit als de uitgangspunten van de transcendentiaal institutionalisten.

Verdisconteert Sen in zijn oproep wel de talloze barrières die met name in arme landen een openbaar debat in de weg staan? Amartya Sens pleidooi voor meer publiek debat vind je terug tot in de titel van *The Idea of Justice*. Ook zijn eigen denken wordt door Sen niet als een theorie gepresenteerd maar als een ‘idee’ dat zich nog zal moeten bewijzen in een open discussie.⁵⁶³ Dat brengt zijn inzet dicht in de buurt van die van Jürgen Habermas’ *Theorie des kommunikativen Handelns*, uit 1981. En een belangrijke term in Habermas’ boek is *Herrschaftsfreie Kommunikation*. Dit is de gedachte dat een werkelijk gesprek, dat werkelijke communicatie, alléén tot stand kan komen in een machtsvrije omgeving.⁵⁶⁴ Buiten zo’n machtsvrije omgeving kan van *public reasoning* feitelijk geen sprake zijn.

Allereerst is er echter het gegeven dat in een land als Malawi maar weinig mensen toegang hebben tot de media of andere fora van publieke discussie. En dat heeft simpelweg te maken met het feit dat tachtig procent van de Malawiërs op het platteland woont en rond de 92 procent van alle Malawiërs geen toegang heeft tot electriciteit.⁵⁶⁵ Dat betekent dat nooit meer dan acht procent van alle Malawiërs over een televisie kan beschikken, laat staan over een aansluiting op internet.⁵⁶⁶ Kranten

563 Daarmee is Sens verhaal, *mirabile dictu*, een idee dat zichzelf op voorhand al lijkt te bevestigen, want de idee dat het publiek debat het uitgangspunt moet zijn van alle ideeën, is al bevestigd op het moment dat het ter discussie wordt gesteld.

564 Een *Herrschaftsfreie Kommunikation* vindt pas dan plaats wanneer in een gesprek de feiten op tafel kunnen komen, wanneer de intenties van de sprekers oprecht zijn en wanneer de uitspraken aanhaken bij wat iedereen moreel juist vindt. Maar ook wanneer de criteria voor dit alles vrijelijk kunnen worden besproken en wanneer louter op argumentatieve basis kan worden beslist.

565 Japan International Cooperation Development. *Malawi, infrastructure*. Zie: jica.go.jp/malawi/english/activities/activity03.html (geraadpleegd 12 februari 2011).

566 Al lijkt dit snel te veranderen. Steeds meer Afrikaanse telecomproviders bieden gratis of goedkoop internet aan op de mobiele telefoon. En die is wel sterk in opmars in Afrika, ook in de rurale gebieden. Zie: <http://www.guardian.co.uk/science/the-lay-scientist/2011/jan/11/1> (geraadpleegd

zijn alleen beschikbaar in de grote steden en dan alleen nog voor de *happy few* die de aanschaf van een krant kunnen bekostigen. Wanneer Malawiërs kennis nemen van kwesties die buiten hun directe omgeving spelen, dan gebeurt dat veelal via de radio. Vrijwel alle zenders zijn echter in handen van de overheid. Het vermoeden is dan ook gerechtvaardigd dat de absolute meerderheid van alle Malawiërs vrijwel nooit in contact komt met de vrije media en al evenmin met politieke kwesties die zich buiten de onmiddellijkheid van hun dorpen afspelen.⁵⁶⁷ Hoe stelt Sen zich, kortom, een publiek debat voor in een extreem arm en extreem onveilig Afrikaans land waarin maar een beperkt deel van de bevolking kan lezen en schrijven en toegang heeft tot kranten, televisie en internet, laat staan tot *onafhankelijke* media?

Een volgende vraag is of de kleine groep Malawiërs die wel over de mogelijkheid beschikt om kennis te nemen van sociale, economische en politieke kwesties, bereid is om zich in het publieke debat te begeven. Ze kunnen immers vermoeden dat er pijnlijke sancties staan op het ventileren van hun opvattingen. Arme mensen, zeker in dictatoriale regimes, kunnen het zich maar zelden veroorloven om voor hun meningen uit te komen. Wie in het Malawi van dictator Hastings Kamuzu Banda (1964-1994) waagde om kritiek te leveren verdween *linea recta* in de krochten van Chichiri Prison. En vandaag, onder de heerschappij van Bingu wa Mutharika, lijken deze oude tijden te herleven, zo meldden internationale NGO's in 2010.⁵⁶⁸

Hoe armer en onveiliger de situatie in een land is, hoe groter doorgaans het stilzwijgen. Terwijl Sen waarschijnlijk veronderstelt dat mensen in extreem arme en onveilige situatie nét de openbaarheid zoeken om aandacht voor hun situatie te vragen, ligt *Innere Emigration* veel meer voor de hand. Daarom werkte rationeel delibereren ook zoveel beter in Parijs '68 dan in München '38. Wie bang is, verwijderd zich eerder uit het openbare gesprek dan dat hij het opzoekt.

'We' moeten het gesprek over de onrechtvaardigheid aangaan, zegt Sen. Maar wie zijn deze 'we' en wat is 'onze' zeggenschap? Behoren tot de 'we' ook president Bingu wa Mutharika, veilig afgeschermd in een van zijn gepantserde Hummers? Behoort er ook de directeur toe van de NGO die Grace verkrachtte en haar vervolgens liet ontslaan? Doen ook de politiemannen mee die haar zonder eten en drinken opsloten in Nyam-

11 februari 2011).

567 Zie: pressreference.com/Ky-Ma/Malawi.html (geraadpleegd 11 februari 2011).

568 'Donors to Malawi issue statement of concern', *Nyasa Times* 11 februari 2011. Zie: nyasatimes.com/national/donors-issue-statement-of-concern-against-bingu.html (geraadpleegd 24 februari 2011).

badwe? Praten ook de CEO's van multinationale ondernemers, Chinese investeerders en de uitbaters van *hedgefunds* mee, die in het rommelig georganiseerde Malawi een makkelijke prooi voor hun activiteiten zien?

Weet Sen niet dat Grace Phiri alleen onder een schuilnaam en na lang aarzelen met een *mzungu* wil praten? Veronachtzaamt Sen met zijn nadruk op *public reasoning* niet het feit dat degenen die het meest onder de onrechtvaardigheden lijden, het minst worden gehoord? Is Sens *public reasoning* in een oord als Ndirande geen utopie, die wellicht meer verhuult dan zij openbaart?

Zeker: 'A country does not have to be deemed fit for democracy, rather it has to become fit through democracy.'⁵⁶⁹ Maar wat als een land zo zwak is, dat zijn bewoners simpelweg niet in staat zijn om democratisch te handelen? Mijn bezwaar tegen Sens rationeel delibereren is, kortom, dat dit zich uitstekend leent voor de debattimpels, internetfora of parlementen in landen binnen de top van de *Human Development Index*, terwijl het de contouren aanneemt van een wensdroom in landen onderaan die lijst zoals Malawi, Congo of Birma.

Dat Sens *public reasoning* ongeschikt zou zijn voor Malawi, is, voor alle duidelijkheid, niet omdat via een openbaar debat geen pertinente onrechtvaardigheden aan het licht komen, noch dat Malawiërs als Grace Phiri in intellectueel opzicht niet in staat zouden zijn hun grieven te uiten. Mijn bezwaar is al helemaal niet dat mensen in arme en onveilige omgevingen geen behoefte zouden hebben aan *public reasoning*. Mijn praktische bezwaar is dat de publieke infrastructuur in landen als Malawi de stem van tallozen de kracht niet geeft om daadwerkelijk verschil te maken.

Mijn *derde kanttekening* stelt dat het verschil tussen Sen en veel tegenwoordigers van rechtvaardigheidstheorieën wel eens veel kleiner zou zijn dan Sen zelf beweert. Of, in andere woorden, dat ook Sen het transcendentaal institutionalisme niet zal kunnen ontwijken. Zijn verhaal, of althans belangrijke delen uit zijn verhaal, moeten eerder worden beschouwd als een interessante variatie op diezelfde transcendentaal-institutionele wijze van redeneren.

Dat geldt in elk geval voor de 'mogelijkhedenbenadering' uit de jaren '90. In *Freedom as Development* uit 1999 presenteerde Sen de dagloners Dinu, Bishanno en Rogini, die allen een verwilderde tuin wilden opknappen. Terwijl de utilist koos voor de ongelukkige Bishanno en de gelijkheidsdenker voor de arme Dinu, koos Sen conform de mogelijkhedenbenadering voor Rogini. Hoewel het denkbaar is dat Sen met zijn

569 Amartya Sen, 'Democracy as a Universal Value', *Journal of Democracy* 10.3, July 1999, p. 3-17.

capability approach zowel het utilitarisme van Bentham als de rechtvaardigheidstheorie van Rawls voorbijstreeft, bood hij feitelijk niet meer dan een variatie op deze theorieën. Blijkbaar beschouwde Sen zijn eigen denken hier nog als direct verwant met, en als directe concurrent van beide andere posities. Blijkbaar biedt de mogelijkhedenbenadering dan ook net zo'n transcendentiaal institutioneel denken als alle andere rechtvaardigheidstheorieën. Blijkbaar ervoer Sen pas ná *Freedom as Development* de behoefte om zich niet alleen inhoudelijk, maar ook paradigmatisch te distantiëren van zowel het utilitarisme als het gelijkheidsdenken.⁵⁷⁰

Het valt dan ook niet te ontkennen dat Sens mogelijkhedenbenadering evenzeer fungeert als fundament voor instituties en regelgeving, als de uitgangspunten van bijvoorbeeld John Rawls of Jeremy Bentham. Ik zou zelfs willen stellen dat Sens *track record* op dit punt even imposant is dan die van zijn concurrenten. Maar weinig intellectuelen – Jeffrey Sachs en Mahbub ul Haq uitgezonderd⁵⁷¹ – oefenden zoveel invloed uit op het institutionele denken over armoede en onderontwikkeling als juist Amartya Sen. De *capability approach* is zichtbaar in instituties als het *Human Development Report* en de *Human Development Index* tot en met de *Millennium Development Goals*.

De vraag is of dat ook geldt voor zijn excursie in *The Idea of Justice*. Hier ligt het in elk geval subtieler. Wanneer Amartya Sen zich onderscheidt van de transcendentale institutionalisten, dan is dat via zijn nadruk op *public reasoning* uit *The Idea of Justice*. Terwijl de mogelijkhedenbenadering in 1999 nog als *spotless justice* boven de werkelijkheid hangt en wordt gebruikt om over die werkelijkheid te oordelen, lijken in 2009 die oordelen tijdens het proces van rationeel delibereren uit de werkelijkheid zelf omhoog te borrelen. En dan niet alleen uit de werkelijkheid van het westerse comfort, maar ook uit een werkelijkheid waar het leven nog

570 In *The Idea of Justice* van 2009 presenteert Sen geen drie dagloners, maar drie kinderen, Anna, Bob en Carla, die allen aanspraak willen maken op dezelfde fluit. Anna's redenering is die van de utilist à la Jeremy Bentham. Bobs betoog past volledig in het perspectief van een gelijkheidsdenker als John Rawls, terwijl we die van Carla kunnen terugvoeren op de uitgangspunten van de libertariër Robert Nozick. Dat is interessant. Want Sens eigen (links-liberale) positie is uit de voorbeelden verdwenen en vervangen door de (rechts-liberale) van Nozick. Dit subtiele verschil in Sens benadering van enerzijds de kinderen Anna, Carla en Bob en, anderzijds, van de dagloners Dinu, Bishanno en Rogini is niet zonder betekenis. In het geval van de drie kinderen dichtte Sen elk kind een positie toe uit het transcendentale institutionalisme, om zich vervolgens scherp tegen dit verschijnsel af te zetten. In het geval van de drie dagloners nam Sen nog zelf een van deze drie posities in.

571 Jeffrey Sachs (1954) is een Amerikaanse hoogleraar economie en speciaal adviseur van de Secretaris Generaal van de VN Ban Ki-Moon, oprichter van de *Millennium Promise Alliance* en was directeur van het VN Millenniumproject. Mahbub ul Haq (1934-1998) was een Pakistaans econoom en grondlegger van de *Human Development Theory* en het *Human Development Report* alsmede de Economische en Sociale Raad van de Verenigde Naties.

steeds *nasty, brutish and short* is.⁵⁷²

Dát is althans het idee. De vraag is echter of The Idea of Justice wel een transcendentaal-institutionalisme kan voorkomen wanneer ook Grace Phiri aan een stem geholpen moet worden. In zo'n geval zal de *Idea* toch moeten materialiseren in maar al te concrete programma's en instellingen. Dan zullen de Malawiërs in staat moeten worden gesteld deel te nemen aan het publieke debat. Het nastreven van vrijheid van spreken, betekent in concreto het opzetten van alfabetiseringsprogramma's, het liberaliseren van de media, de aanleg van stroom op het platteland en het scheppen van een solide rechtstaat. Wil The Idea of Justice meer zijn dan een idee, dan vereist zij, kortom, forse ondersteuning van de transcendentaal-institutionele mogelijkhedenbenadering. Ondersteuning van de programma's uit de koker van Human Development en Human Security.

Bieden we deze ondersteuning niet, dan vallen we in het mes van de 'negatieve vrijheid' die Sen in eerdere publicaties zo hekelde. Dan proclameren we we plechtig de democratie als model van public reasoning, maar onthouden we hen die worden verondersteld te delibereren de mogelijkheden – *capabilities* – om dit daadwerkelijk te doen. Public reasoning in een Derde Wereldland is alleen mogelijk binnen een vorm van 'positieve vrijheid'.

In een *vierde kanttekening* wens ik de voorgaande kanttekeningen enigszins te relativiseren. Met deze kanttekening hoop ik Sen in bescherming te nemen tegen mijn kritiek, die feitelijk een herneming en voortzetting is van Sens eigen kritiek.

Zo ga ik ver met Sen mee in zijn bezwaren tegen transcendentale institutionalisten als Kant, Bentham, Nozick en Rawls. Feitelijk uitte ik eenzelfde kritiek al op Diogenes van Sinope, Marcus Aurelius en Kant. En ook al meen ik dat deze bezwaren evengoed van toepassing zouden kunnen zijn op Sen zelf, tegelijkertijd vraag ik me af of we deze kritiek wel zo krachtig moeten aanzetten als Sen in 2009 zelf doet.

Op de eerste plaats kunnen abstracte uitgangspunten voor rechtvaardigheid, ook al zijn ze onder hypothetische omstandigheden geformuleerd, wel degelijk van concreet belang zijn in de dagelijkse strijd tegen onrechtvaardigheid. Doorgaans stijgt hun belang ver uit boven de concrete regelgeving en instituten die zij vervolgens in het leven roepen. Ongetwijfeld klopt Sens verwijt dat de opstellers van transcendentale utopieën zich soms meer zorgen maken over de instituties die op grond van hun denken dienen te worden gebouwd, dan dat zij zich bekommeren

572 Sen, *The Idea of Justice*, a.w., p. 412.

om concrete onrechtvaardigheden. Dat neemt niet weg dat hun denken wel degelijk effect sorteert in het alledaagse leven.

In het licht van de dagelijks onrechtvaardigheden in 1948, was de *Universal Declaration of Human Rights* uit datzelfde jaar een bijzonder utopisch project. Een project dat niet zonder reden de ‘seculiere bijbel van onze tijd’ werd genoemd. Dat gold ook voor de Amerikaanse *Declaration of Independence* uit 1776 of de Franse *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* 1789. In al deze teksten wordt niet minder dan een perfecte samenleving beschreven. En al deze teksten leidden tot een vloedgolf aan instituties, regels en wetten, raden en parlementen. Maar hoe abstract geformuleerd ook, tot op de dag van vandaag verschaffen deze teksten wereldwijd inspiratie, ‘hoop en vertroosting’ aan mensen en groepen die zich verzetten tegen concrete onrechtvaardigheden.⁵⁷³

Dat geldt ook voor de transcendentale standpunten van Diogenes tot Rawls. Heeft Kants inzicht dat moraal niet afhankelijk is van godsdienst, ook maar iets aan belang verloren in het debat met fundamentalistische gelovigen die met Sayyid Qutb of Dostojewski volharden in de bewering dat ‘Zonder God alles is toegestaan’?⁵⁷⁴

Vertellen titels van boeken over Kant, de meest transcendentale institutionalist van allen, titels als *Kant en het volle leven* of het *Kant Brevier* ons niet dat sommige van zijn teksten qua inspiratie kunnen wedijveren met het mooiste wat profeten en dichters ons hebben nagelaten?⁵⁷⁵ Droeg het door Rawls geïnspireerde verzet tegen de ‘immorele’ oorlog in Vietnam niet bij aan de protestbeweging tegen het Amerikaanse imperialisme uit de jaren ‘60 en ‘70?⁵⁷⁶ Wat betekent het wanneer voormalig president Bill Clinton zegt dat het werk van Rawls *helped a whole generation of learned Americans revive their faith in democracy itself*?⁵⁷⁷ En leidde Sens mogelijkhedenbenadering, behalve tot fraaie instituties als het Human Development Report, niet ook tot een krachtig denken en argumenteren in termen van *ménselijke* ontwikkeling en veiligheid in plaats van *statelijke*?

Met de Vlaamse intellectueel Christophe Andrades kan ik dan ook

573 Zoals de Letse historicus Modris Eksteins de Grondwet van de Bondsrepubliek Duitsland uit 1949 als symbool van optimisme plaatst tegen de historische achtergrond van oorlog, extremisme, buitensporige arrogantie, angst, verwoesting en een kolossale spirituele ontwrichting. Modris Eksteins, ‘Ironie en Nederigheid’, *Nexus* 55 (*Hoop en vertroosting*), Tilburg 2010, p. 127.

574 Zie bijvoorbeeld het invloedrijke werk van Paul Cliteur, waaronder Paul Cliteur, *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*, London: Wiley-Blackwell 2010.

575 Wilhelm Weischedel, *Kant-brevier*, Frankfurt am Main: Insel 1974. Henk Procee, *Kant en het volle leven*, Budel: Damon 2004.

576 Zie voor de invloed van Rawls: Michael Saward, ‘Veil of influence: the legacy of John Rawls’, *Soundings* 24, 2003, p. 117-124.

577 Remarks By The President At Presentation Of The National Medal Of The Arts And The National Humanities Medal, 29 september 1999; zie: clinton4.nara.gov/WH/New/html/19990929.html.

niet anders dan instemmen wanneer hij schrijft dat ‘naast economische en sociale structuren, met name ideeën de geschiedenis sturen. Intellectuelen en hun boeken hebben bijgevolg een onschatbare waarde. Zij zijn de voorlopers in de strijd om een betere wereld te realiseren en onrechtvaardigheden weg te werken.’⁵⁷⁸

De ‘utopische’ gedachten die de transcendentale institutionalisten formuleren, openen een ruimte waarbinnen kan worden gedacht en gekritiseerd. Dat plaatst hen in de onmiddellijke nabijheid van hartverwarmende verhalen als *Schlaraffenland*, Thomas More’s *Utopia* of *Le Fabuleux Destin d’Amélie Poulain*. Utopieën scheppen gedroomde werelden waarvan de gemiddelde lezer maar al te goed beseft dat ze nooit realiteit zullen worden. Daarmee stellen ze het hier en nu echter in een scherp moreel daglicht en voeden ze keer op keer weer het besef dat het ‘niet goed is zoals het nu is’. Er is wel verdedigd dat zonder literaire utopieën, waaronder die van Jean-Jacques Rousseau, Charles Dickens, Harriet Beecher Stowe en Samuel Richardson de mensenrechtenbeweging nooit de snelle acceptatie had gevonden die haar in de 18^e en 19^e eeuw toeviel.⁵⁷⁹

Deze laatste kanttekening bij Sen is bedoeld om Sen gerust te stellen. Ja, ik wil Sen in bescherming nemen tegen de vlammeende kritiek die hij zelf formuleerde en die nu op hem dreigt terug te slaan. En nee, deze kanttekening neemt niet weg dat het veel beter is om de lens wat minder scherp te stellen op transcendentale uitgangspunten van rechtvaardigheid dan op de al te concrete gevallen van onrechtvaardigheid. Varianten die eerder vandaag dan morgen moeten worden aangepakt.

Amartya Sen is de eerste kosmopolitisch intellectueel, die zich rekenschap geeft van de armoede en onveiligheid van concrete mensen. Ervaringen uit zijn vroegste jeugd, zijn tot vandaag aanwezig in zijn werk. Eenvoudig is het niet om Sens kosmopolitisme te reconstrueren, daarom nam ik mijn toevlucht tot vijf bouwstenen. Met deze bouwstenen bleek het mogelijk een brug te slaan tussen Sens vroegste ervaringen in Dhaka, het huidige Bangladesh, en zijn magnum opus uit 2009, *The Idea of Justice*.

Terwijl Sen in zijn werk uit de jaren ’80 en ’90 aandacht vraagt voor de mogelijkheden van mensen om hun eigen leven te ontwikkelen, zo vraagt hij in *The Idea of Justice* aandacht voor het belang van *public reasoning*. Alleen in een proces van openbaar delibereren kunnen mensen aandacht vragen voor onrechtvaardigheden. En alleen in een dergelijk proces is het mogelijk om deze onrechtvaardigheden onder de aandacht van het openbaar bestuur te brengen.

578 Christophe Andrades, ‘Deliberatief en pluralistisch liberalisme van Amartya Sen’, *Krisis* 1, 2010. Zie: krisis.eu/content/2010-1/krisis-2010-1-15-andrades.pdf.

579 Lynn Hunt, *Inventing Human Rights: A History*, New York: W.W. Norton 2007.

Het betoog van Sen kent ook zwakke punten, waarvan er twee van belang zijn: zijn 'idee van rechtvaardigheid' is lang zo praktisch niet als Sen doet voorkomen. En: het is nog maar de vraag of het belang van *public reasoning* ook opgaat voor extreem arme en onveilige landen. Niet alleen leent de bijzonder gebrekkige infrastructuur zich niet goed voor een proces van openbaar argumenteren, ook zijn veel mensen ronduit te bang om hun mening überhaupt te laten horen. Aan Sens voorstel zou een plan van aanpak rondom Human Security vooraf moeten gaan.

14

Coördinaten voor een kosmopolitisch denken

Het kosmopolitisme kent felle tegenstanders. Wat zijn hun belangrijkste bezwaren en is het mogelijk deze onder een noemer te brengen? Tegelijkertijd is het kosmopolitisme veelkleurig en rijk geschakeerd. Wat zijn de belangrijkste verschillen tussen Diogenes, Marcus Aurelius, Kant, Levinas en Sen? En welke zijn de belangrijkste overeenkomsten tussen deze denkers? Is het mogelijk om de coördinaten te schetsen van een kosmopolitisch denken in algemene zin? En welke zijn die coördinaten dan? Een bestandsopname.

Vanzelfsprekend kent het kosmopolitisme ook felle tegenstanders: niet iedereen treedt het wereldburgerschap met evenveel sympathie tegemoet. Integendeel. Een bonte stoet conservatieven, communisten en socialisten, romantici en anti-globalisten, nationaalsocialisten en fascisten, universalisten en fundamentalistische gelovigen verwerpen het aan Kant, Levinas of Sen ontleende mensbeeld. Inclusief het daaruit af te leiden pleidooi voor mondiale rechtvaardigheid, pluriformiteit en respect voor de waardigheid van elke mens.

Deze tegenstanders zullen het begrip kosmopolitisme dan ook zelden gebruiken zonder een voorafgaande negatieve kwalificatie als 'élitair', 'snobistisch', of 'ontworteld'. Een kwalificatie die nogal eens verwijst naar degenen die het meest met het kosmopolitisme worden geassocieerd: de joden. Zonder thuisland, stedelijk, liberaal en hoog opgeleid.

In het oog springen twee vijanden van het kosmopolitisme. De eerste, die ik rangschik onder 'de ideologie van de worteling', keert zich tegen het universalistische aspect van het kosmopolitisme. Voor deze ideologen van de worteling is het kosmopolitisme een bedreiging van het eigene, van wat traditioneel en geworteld is. Voor de tweede vijand, die ik rangschik onder 'de ideologie van het universele', gaat het kosmopolitisme niet ver genoeg. Voor haar is elk kosmopolitisch respect voor de worteling een bedreiging van de abstractie, voor wat verplichtend en grensoverschrijdend is.

De ideologie van de worteling

De ideologie van de worteling, met het nationaalsocialisme als haar meest radicale variant, is zonder twijfel de meest krachtige vertolker van het anti-

kosmopolitisme. Zo richtten de nazi's hun kritiek op één plaats, één stad, één kosmopolitische metropool. Dat was Berlijn in de jaren voorafgaand aan de Tweede Wereldoorlog. Uit de korte maar indrukwekkende studie *Occidentalisme* van Ian Buruma en Avishai Margalit uit 2004 doemt het Berlijn van de jaren '20 en '30 op als het symbool van alles wat de nazi's in het kosmopolitisme verwierpen. Ze gaven af op de stuurloze, kakofonische decadentie in de Duitse hoofdstad. Ze scholden op de 'negerjazz'. Ze foeterden op de expressionistische kunstenaars, op de homoseksuelen en op de Russen. Ze tierden op de Berlijnse woningen die de 'Duitse vrouw corrumpeerden' met hun decadente, 'kosmopolitische' producten als cosmetica en sigaretten, symbolen van 'joods materialisme'. Ze ontstaken in razernij over de joden, de 'ontwortelde kosmopolieten' bij uitstek.⁵⁸⁰

De 19^e- en vroege 20^e-eeuwse anti-kosmopolieten rekenden 'joodse' steden als Berlijn en, even later, New York tot de meest afschuwwekkende voorbeelden van zielloosheid. Tot voorbeelden van het verval en de ontworteling die het Westen in zijn algemeenheid kenmerkten. Berlijn en New York waren moderne varianten van het Bijbelse Babylon waar mensen van allerlei ras, geloof en nationaliteit samen krioelden. Steden waar vreemdelingen zich vrijelijk onder autochtonen mengden. Waar alles te koop was, inclusief vrouwen en seks. Ja, met name vrouwen en seks. Berlijn en New York waren symbolen van inhagigheid en goddeloosheid. Het waren, dichtte T.S. Eliot, 'miserabele steden van berekenende mensen'.⁵⁸¹

Het is niet moeilijk om de gedachte achter deze weerstand terug te voeren tot de angst van het bedreigde volk of de bedreigde bewoners van het platteland. Voor zowel de nazi's als voor hun romantische wegbereiders en opvolgers, is de grootstedelijke kosmopoliet de vijand van ieder die geworteld is. Hij is de vijand van de staat, omdat hij met zijn universele ideeën de natiestaat ter discussie stelt. En hij is de vijand van de mensen in die staat, omdat hij met zijn pleidooi om zelfstandig keuzes te maken hun traditionele gebondenheid in twijfel trekt. In nazi-Duitsland kosmopoliet worden genoemd, stond dan ook gelijk aan een doodsvonnis. 'De nazi's zeiden joden maar bedoelden kosmopolieten'.⁵⁸²

580 Ian Buruma & Avishai Margalit, *Occidentalisme. Het Westen in de ogen van zijn vijanden*, Amsterdam: Atlas 2004, p. 32 ff.

581 'The Word of the LORD came unto me, saying: / O miserable cities of designing men, / O wretched generation of enlightened men, / Betrayed in the mazes of your ingenuities, / Sold by the proceeds of your proper inventions.' T.S. Eliot, 'Choruses from The Rock', 1934, in: T.S. Eliot, *The Complete Poems and Plays*, London: Guild 1987.

582 Benedikt Köhler, *Soziologie des neuen Kosmopolitismus*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006, p. 35. Nauw verwant met het nationaalsocialistische verzet tegen het kosmopolitisme was dat van het Sovjet-Russische communisme. 'Wortelloze kosmopoliet', *besrodny kosmopolit* bleek een zware beschuldiging ten tijde van Joseph Stalins anti-joodse dan

Martin Heidegger

Intellectuelen als Martin Heidegger (1889-1976) en Carl Schmitt (1888-1985), die gedurende de jaren '30 in de schaduw van het nationaalsocialisme opereerden, deelden in deze ideologie van de worteling. Hoewel te voornaam om zich te verlagen tot scheldpartijen op joden of kunstenaars, verdedigden beiden het traditionele Duitse leven en verwierpen met kracht het kosmopolitisme.⁵⁸³

Vrij vertaald zegt Heidegger het in 1933 zo: 'De geestelijke wereld van een volk bestaat niet uit de bovenbouw van een cultuur. (...) Ten diepste put zij uit de krachten van haar eigen bloed en aarde.'⁵⁸⁴ Ongetwijfeld is het te eenvoudig om Heidegger hier tot voorspreker van *Blut und Boden* te maken. Maar hij verdedigt wel degelijk een geworteld denken, waarin het *Da-sein* van de Duitser niet kan bestaan buiten een *Sein* dat ankert in de Duitse traditie. Niet zonder reden werkt Heidegger een belangrijk deel van zijn leven in een berghut diep in het Zwarte Woud. Een bekende anekdote vertelt hoe de grote filosoof in 1936 een uitnodiging verwerpt om in het kosmopolitische Berlijn hoogleraar te worden. Doorslaggevend in zijn besluit blijkt een goed gesprek met een oude boer die hem met kracht ontraadt – *Bleib Daheim!* – om naar de Duitse hoofdstad af te reizen.⁵⁸⁵

Het zijn überhaupt de boeren en provincialen, vergroeid met hun verstilde dorpen die Heidegger tot voorbeeld stemmen. 'Wanneer ik na werktijd met de boeren bij de kachel zit, dan wordt maar amper gesproken. Zwijgend roken we onze pijp. Soms valt een woord. Dat het werk in het

wel anti-zionistische campagne (1948-1953). De campagne bereikte haar dieptepunt met de 'ontmaskering' van 'het complot van de witte jassen', van joodse artsen die vervolgens massaal werden ontslagen en gearresteerd. Na een aantal showprocessen werden 25 'samenzweerders' geëxecuteerd. Duizenden joden verloren hun banen, zowel binnen de geneeskunde als binnen de journalistiek, de uitgeverijen en de cultuursector. Stalins 'wortelloze kosmopolieten' waren, kortom louter joden, al werd dat officieel niet toegegeven. Het marxisme stond immers voor de 'broederschap van volkeren' en de internationale gelijkheid van alle proletariërs. Concentratie op een specifieke bevolkingsgroep past niet in het officiële marxisme-leninisme dat bovendien niet wilde worden vergeleken met het nationaalsocialisme. Zie ook: Stéphane Courtois (red.), *Zwartboek van het communisme*, a.w., p. 325-334.

583 De belangrijkste nazi-filosofen waren overigens Heidegger noch Schmitt, maar Alfred Bäumler (1887-1968) en Alfred Rosenberg (1893-1946), gevolgd door Herman Schmalenbach (1885-1950) en Robert Michels (1876-1936) plus de theologen Ludwig Müller (1883-1945) en Jakob Wilhelm Hauer (1881-1962). Maar ook de Amerikaanse filosoof Lothrop Stoddard (1883-1950), die het concept van de *Untermensch* ontwikkelde, wordt tot de nazi-filosofen gerekend.

584 'Und die geistige Welt eines Volkes ist nicht der Überbau einer Kultur, sowenig wie das Zeughaus für verwendbare Kenntnisse und Werte, sondern sie ist die Macht der tiefsten Bewahrung seiner erd- und bluthaften Kräfte als Macht der innersten Erregung und weitesten Erschütterung seines Daseins.' Martin Heidegger, 'Rektoradsrede 1933', in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. 1e Abteilung. *Veröffentlichte Schriften 1910-1976*. Band 16. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt am Main: V. Klostermann 2000, p. 112.

585 Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/New York: Campus 1988, p. 147-166.

bos op zijn einde loopt, dat gisterennacht een marter in de kippenstal binnendrong of dat morgen een koe gaat kalven. (...) In het Zwarte Woud zijn de mensen ten diepste betrokken op hun werk en hun leven. En die betrokkenheid danken wij aan een eeuwenoude *allemanisch-schwäbischen* verankering in de eigen grond'.⁵⁸⁶

Carl Schmitt

Carl Schmitt woont het grootste deel van zijn leven in Plettenberg, een al even romantisch stadje in het Sauerland. En Schmitt keert zich al even fel tegen het kosmopolitisme als Heidegger.⁵⁸⁷ Schmitt werkt de ideologie van de worteling uit in filosofische teksten die ook tal van hedendaagse anti-kosmopolieten nog aanspreken.⁵⁸⁸ In 1933 buigt hij zich over de positie van rechters in de nieuwe nationaalsocialistische staat. Schmitt stelt voor dat de juristen van nazi-Duitsland afstand moeten nemen van 'lege termen' als 'mensen'. Dat zijn termen die louter pasten in een inmiddels gepasseerd 'individueel liberalisme'. Onder het regime van Adolf Hitler moeten de rechters weer spreken over 'Duitsers'. Ook de rechter zélf moet 'volksgebonden' zijn. Niet, zo verzekert Schmitt ons, omdat het nieuwe politieke regime dit nu eenmaal afdwingt, maar omdat je het heersende recht nooit zult kunnen begrijpen zonder uit dezelfde bron te drinken als waaruit de wetgevers dronken.

Schmitt: 'We weten niet alleen gevoelsmatig, maar ook op grond van het meest strenge wetenschappelijke onderzoek, dat alle recht het recht van een bepaald volk is. Het is een kennistheoretische waarheid dat alleen hij in staat is de feiten juist te duiden, uitspraken goed te horen, woorden correct te begrijpen en eigenschappen van mensen en dingen goed naar waarde te schatten, die deel heeft aan het zijn en de aard van de gemeenschap waarin het recht tot stand komt. Tot in de diepste, onbewuste bewegingen van het gemoed, maar ook tot in kleinste haarvaatjes van de hersenen, bevindt de mens zich in de werkelijkheid van zijn volk en zijn ras (...)'.⁵⁸⁹

In de jaren '40 werkt Schmitt aan een schets voor een nieuwe 'ordering'

586 Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, a.w., Band 13. *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt am Main: V. Klostermann 1983, p. 10.

587 Schmitt wijst het kosmopolitisme vooral af omdat hij vreest dat het geen werkelijke politieke beweging is. En die is het niet, omdat het niet in staat is om onderscheid te maken in politieke vrienden en vijanden. In haar naïviteit kan het kosmopolitisme de wereld wel eens overleveren aan zijn politieke vijanden, aan een alomtegenwoordige macht die alle andere machten onderwerpt. En volgens Schmitt zal die macht waarschijnlijk toevallen aan de Verenigde Staten. Zie: Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde*, a.w.

588 Chantal Mouffe, *The challenge of Carl Schmitt*, London: Verso 1999.

589 Uit: Carl Schmitt, 'Die zuverlässigste und tiefste Bindung', 1933, opgenomen in: Léon Poliakov & Joseph Wulf, *Das Dritte Reich und seine Denker*, Wiesbaden: Fourier Verlag 1989, p. 328.

van de aarde. *Der Nomos der Erde*. Voor een dergelijke orde liggen drie varianten voor de hand, aldus Schmitt. In een eerste variant onderwerpt een almachtige staat alle andere staten aan zijn heerschappij. Dat is de variant die in 1933-1945 al haar krediet verspeelde, zou je denken. Maar Schmitt vreest vooral dat de door hem verafschuwde Verenigde Staten hierin een hoofdrol zullen spelen, waardoor deze eerste variant in feite niets anders is dan Amerikaans imperialisme.

Een tweede variant is die van Immanuel Kant: de nieuwe orde bestaat uit soevereine landen die elkaar wederzijds accepteren. Deze variant wordt door Schmitt als zeer onwaarschijnlijk en bovendien levensgevaarlijk van de hand gewezen. Politiek is immers het denken in vrienden en vijanden. Daarom komt deze tweede variant in de politieke realiteit simpelweg niet voor.

Blijft over een derde variant, waarin krachtige staten elkaar naar het leven staan en waarin de nomos bestaat uit een *balance of powers* van landen die zich zonder aarzeling het recht toe kennen om indien nodig de wapens op te nemen en oorlog te voeren. Deze variant is volgens Schmitt de enige optie voor een stabiele nieuwe wereldorde. Daar moeten de na-oorlogse soevereine staten – en dan met name de Europese – zich op instellen. Wanneer zij weekhartig hopen op liberale en kosmopolitische varianten, zoals voorgesteld door Immanuel Kant, dan scheppen zij een machtsvacuüm. Niet alleen kan dat worden ingevuld door supermacht Amerika, maar het kan ook ontaarden in gruwelijke oorlog waarin iedereen met iedereen de strijd aangaat. Al zou een dergelijke oorlog wellicht een positieve uitkomst kennen, omdat op deze wijze wel een nieuwe orde wordt geschapen.⁵⁹⁰

Een kosmopolitische oriëntatie is in het universum van Schmitt en Heidegger hoe dan ook onvoorstelbaar. Elk begrip van de werkelijkheid, of dat nu een begrip is van de dagelijkse arbeid of een begrip van het volkerenrecht, wordt alleen mogelijk door een diepe verbondenheid met de soevereine gemeenschap waarin deze zijn verankerd. Wie niet is geworteld, wie nieuw is of vreemd, wie op doortocht is of in ballingschap, wie stateloos is of immigrant, valt niet alleen buiten de gemeenschap. Hij valt ook buiten de werkelijkheid waarin enkel de gemeenschap leeft, werkt en haar recht laat spreken.

590 Zie het verhelderende lemma over Schmitt in de *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: plato.stanford.edu/entries/schmitt/#LibCosFoulIntOrd (geraadpleegd 14 augustus 2011).

De ideologie van het universele

Het zijn niet alleen de apologeten van de verworteling die zich keren tegen het kosmopolitisme. Het zijn ook hun natuurlijke tegenpolen, de verkondigers van het algemeen geldige. Het zijn de universalisten die volstrekt geen nationale grenzen, geen regionale culturen, geen sociale lagen en geen religieuze verschillen meer erkennen. Het zijn globalisten *pur sang*, die hun geloof bij voorbaat uitventen via het internet. Ze overstijgen niet alleen de romantische worteling, maar ook het platte materialisme en decadente consumentisme; ze leven vergeestelijkt en conform hun overtuiging. Ze zullen zich nooit beschikbaar stellen voor de verdediging van nationale of sociale belangen, maar offeren wel hun leven voor het universele ideaal. 'Sterker, ze weerstaan de roep van alle plaatselijke verbanden, alle traditionele verbonden, zelfs van hun familie. Ze keren zich daartegen omdat die in de weg staan van het enige wat telt: het bouwen van een gemeenschap van verlichte mannen en vrouwen over de hele wereld(...)'. 'Het zijn de jonge, wereldse moslimfundamentalisten, de rekruten van Al Qaida'⁵⁹¹

Deze ideologen van het universele staan in een lange traditie, die zeker niet beperkt blijft tot de islam. Het is dezelfde abstracte ideologie die in de 17^e eeuw bijdraagt aan de Dertigjarige Oorlog. Het is de ideologie die onder Napoleon in de 19^e eeuw leidt tot de export van de Franse verlichtingsidealen en in de 20^e tot de *Killing Fields* onder de communist Pol Pot. De veerkracht van het universalisme blijkt opnieuw met de machtsovername van Khomeiny in 1979. De Franse islamoloog Gilles Kepel beschrijft het verschijnsel in 1944 als *la revanche de Dieu*. Als de wraak van God, die na een marginaal bestaan van bijna twee eeuwen modernisering met vlag en tromgeroffel weer terugkeert.⁵⁹² God neemt niet alleen wraak via de islam. Hij wreekt zich ook via de stormachtige toename van het aantal protestantse sekten in Afrika, de 'televangelisten' in Latijns-Amerika, de ultra-orthodoxie in Israël en het christelijk fundamentalisme in de Verenigde Staten.

Uiteraard zijn al deze vormen van universalisme verschillend. Een aantal zaken hebben ze echter gemeen. Zo keren ze alle terug naar het fundament waarop hun overtuiging is gebouwd. Vandaag is dat doorgaans één heilige tekst, functionerend als enige bron en ultieme norm voor hun aanhangers. Omdat religieuze fundamentalisten menen dat buiten hún interpretatie van de heilige tekst geen lezingen mogelijk zijn, beschouwen

591 Kwame Anthony Appiah, *Kosmopolitisme. Ethiek in een wereld van vreemden*, Amsterdam: Bert Bakker 2007, p. 154.

592 Gilles Kepel, *The revenge of God: The resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the modern world*, Cambridge: Polity 1994.

zij verworvenheden als vrijheid van meningsuiting, een pluriforme pers en verschil van mening per definitie als overbodig. Zo is het visitekaartje van elke fundamentalistische gemeenschap haar lege boekwinkel. Alles draait om het ene boek. Wanneer er verder nog wat op de schappen staat, zijn dat uitleggingen, exegeses, commentaren, gebedsbundels en sombere beschouwingen over een verloederde buitenwereld die het ware geloof bedreigt.

De meeste vormen van fundamentalisme streven naar absolute macht. Want voor de fundamentalist is het onverdraaglijk dat de vertegenwoordigers van de ultieme waarheid het moeten doen met een beperkte aanhang. Het loutere bestaan van een ongeïnteresseerde, ja zelfs blijmoedig voortlevende buitenwereld, plaatst per definitie één groot vraagteken bij de universele waarheid. De meest voor de hand liggende manier om dit vraagteken te slechten, is door deze buitenwereld af te schaffen. Een absolute godsdienst of ideologie kan het zich simpelweg niet permitteren om anderen vrijuit hun gang te laten gaan.⁵⁹³

Denkers die door militante moslims zélf als relevant naar voren worden geschoven en kunnen worden beschouwd als de universalistische tegenhangers van Schmitt en Heidegger, zijn de Egyptenaar Sayyid Qutb (1906-1966) en de Pakistaan Sayyid Abdul A'la Maududi (1903-1979). Ideologen waarvan het gedachtegoed bijzonder ruim is vertegenwoordigd op islamitische websites.⁵⁹⁴ Uit hun teksten rijst het beeld op van gelovigen die er op de eerste plaats van overtuigd zijn dat het Westen de islam dreigt te vernietigen. Zij vrezen de heidenen, de joden en de kruisvaarders. Ze zijn bang voor communisten en kapitalisten, atheïsten en imperialisten. Ze zijn ronduit beducht voor de eigen corrupte en totalitaire regeringen.

En ze haten het liberale kosmopolitisme tot in het diepst van hun wezen. Al was het maar omdat de kosmopoliet zélf de autonomie over zijn denken bewaakt; en omdat de door het kosmopolitisme verdedigde waardigheid van de mens niet alleen uitstijgt boven zijn worteling in de grond of een gemeenschap, maar ook boven de universaliteit van een tekst of een wet.

Zo kan het moslim-zijn voor Sayyid Abdul A'la Maududi geen onderdeel vormen van iemands identiteit, zolang deze naast de islam nog andere componenten bevat. Al evenzeer is het volgens Maududi ondenkbaar dat iemand voor het bestaan als moslim kiest, zelfs wanneer hij de islam vervolgens tot enige component van zijn identiteit maakt. Voor Maududi is een moslim simpelweg degene die zich volledig en als vanzelfsprekend

593 Paul Cliteur, *Het monotheïstisch dilemma: de theologie van het terrorisme*, Amsterdam: Arbeiderspers 2010.

594 Verg. allaahuakbar.net; islam101.com; islamicboard.com forums.islamicawakening.com (ge raadpleegd 11 december 2010).

schikt naar het door God bestierde universum.

Daarmee veracht Maududi niet alleen hen die zich ongelovig noemen. Fel kritiseert hij ook degenen die zich niet volledig aan het islamitisch universum onderwerpen, bijvoorbeeld door andere, niet- islamitische componenten tot hun identiteit toe te laten. En hij kritiseert hen die menen op redelijke gronden voor de islam te kiezen – en daarmee te impliceren dat ze er ook níet voor hadden kunnen kiezen. Allen worden door Maududi *Kafir's*, ongelovigen genoemd. Want de moslim gehoorzaamt aan zijn instinct dat hem vertelt dat 'alles in het universum, van het kleinste stofje op aarde tot de adembenemende sterrenstelsels in de hemel beantwoordt aan de wet van God, de schepper en de heerser over het universum'. De Kafir daarentegen 'functioneert met zijn hele wezen in ongehoorzaamheid aan dat instinct. Hij raakt vervreemd van de realiteit en tast rond in het duister'.⁵⁹⁵

Maududi's collega Sayyid Qutb reist in 1948 vanuit Egypte naar New York. Meteen na aankomst voelt hij zich diep ongelukkig. Die stad is een 'enorme werkplaats', 'lawaaig' en 'vol geschreeuw'. 'Zelfs de duiven leken ongelukkig in de stedelijke chaos'. In brieven naar huis, in Egypte, beschrijft Qutb de constante sfeer van verleiding, de stuitende sensualiteit van het dagelijkse leven en de weinig kuise omgangsvormen van Amerikaanse vrouwen. Qutb verlangt hevig naar een gesprek dat niet gaat over geld, filmsterren of auto's.⁵⁹⁶

Eenmaal terug in Egypte roept Qutb zijn medemoslims op zich tegen deze 'wereld van de onwetendheid' te verdedigen. Volgens hen kan dat echter alleen wanneer moslims de normaliteiten van hun dagelijkse leven fors weten te relativiseren, zich bezinnen op de werkelijke waarden en uiteindelijk Gods soevereiniteit erkennen. Want alleen God bepaalt de levensloop van de mens, alleen hij maakt de wet, alleen hij is de waarheid.⁵⁹⁷

Naar kosmopolitische maatstaven leidt de volledige overgave aan God onvermijdelijk tot het volledige inleveren van alle vrijheid. Wie zich

595 'This powerful, all-pervasive law, which governs all that comprises the universe, from the tiniest specks of dust to the magnificent galaxies of the heavens, is the law of God, the Creator and Ruler of the universe. As the whole of creation obeys the law of God, the whole universe, therefore, literally follows the religion of Islam - for Islam signifies nothing but obedience and submission to God, the Lord of the Universe. The sun, the moon, the earth and all other heavenly bodies are thus 'Muslim'. So are the air, water, heat, stones, trees and animals. Everything in the universe is 'Muslim' for it obeys God by submission to His laws.' Sayyid Abdul A'la Maududi, *Towards Understanding Islam*, Karachi 1960. Zie: webcitation.org/5klXo9uVR (geraadpleegd 17 december 2010).

596 Ian Buruma & Avishai Margalit, a.w., p. 118.

597 Sayyid Qutb citeert en verklaart Soera 85 van de Koran. Geciteerd op de Canadese website *youngmuslims*, web.youngmuslims.ca/online_library/tafsir/syed_qutb/surah_85.htm (geraadpleegd 16 oktober 2010).

volledig overgeeft, geeft ook alle ruimte op om te meanderen tussen zijn particuliere, intieme sympathieën voor de worteling in het gezin, de gemeenschap of de geboortegrond en de universele maatstaven, zoals deze mogelijk onder woorden worden gebracht door het christendom, de islam of de Universele verklaring van de rechten van de mens. Door de volledige ontkenning van elke worteling, ontnemen de apologeten van het universele hun volgelingen elke mogelijkheid om over hun persoonlijke leven te beschikken.

Volgens Maududi en Qutb is het precies andersom: de volledige onderwerping aan God maakt de moslim pas vrij. Hij hoeft zich door geen enkele wortel, door geen enkel menselijk wezen, door geen enkele wereldse instelling meer te laten gezeggen. Niet door zijn eigen familie of gemeenschap. Niet door zijn traditie, noch door zijn corrupte regering. Niet door de massamedia of de politieke propaganda. En al zeker niet door het verachtelijke Westen. De enige autoriteit is immers God. Alleen God bepaalt wat hij dient te doen. En wat dat is, leest de fundamentalistische moslim in de Koran.

Sub-mission, onderwerping aan Gods wil, betekent plots *up-rising*, opstand tegen de wereld. Islam is volgens de theologie van Qutb een aansporing tot revolutie en uiteindelijk tot vrijheid. En het islamitische verzet, de *jihad*, is daarmee een strijd in naam van het heil van alle mensen. De uitkomst van de strijd is paradijselijk. 'Het is religie en enkel religie die de wereld van de rimpelloze rust zal herstellen', schrijft Qutb. 'Religie doordringt de mens van goedheid en verschaft hem de moed om op te staan tegen de machten van het kwaad. Alleen via de totale overgave aan God wordt Zijn wil op aarde alles overheersend, onderwijl iedereen rustig zijn beloning afwacht in het hiernamaals.'⁵⁹⁸

Sayyid Qutb werkt deze gedachten al uit in de jaren '50 en krijgt snel aandacht. Met name onder degenen die zich gekleineerd voelen door de westerse koloniale, maar ook onder hen die zich als gemangeld ervaren door hun eigen corrupte, geperverteerde en seksueel verdorven leiders. In 1966 wordt Qutb op bevel van de Egyptische president Nasser geëxecuteerd. Vandaag liggen zijn boeken in heel de islamitische wereld in de etalage. Al-Qa'ida-voorman Osama bin Laden was een groot bewonderaar van Qutb. En Bin Ladens tweede man, de Egyptische arts Ayman al-Zawahiri, organisator van de aanslag op de Egyptische president Sadat

598 Sayyid Qutb, Fragmenten uit *Fi zilal al-Qur'an*, Cairo 1951-1965 & *Ma'alim fi al-Tariq* (Milestones), Cairo 1964. Zie: themadkhalis.com/md/tags/fi-zilal-il-quran.cfm (geraadpleegd 18 september 2008). Zie ook: themadkhalis.com/md/tags/fi-zilal-il-quran.cfm (geraadpleegd 18 september 2008).

in 1981, noemt zich een leerling van Qutb.⁵⁹⁹

Zoals de ideologen van de worteling stellen dat mensen alleen vrij zijn wanneer ze zich volledig terugtrekken op hun wortels en afstand doen van de universaliteit, zo betogen de ideologen van het universele dat mensen alleen vrij kunnen zijn wanneer ze hun wortels doorsnijden en zich overgeven aan één duidelijk omschreven en universeel geldend doel.

Tirannie

Hoewel de verkondigers van het universele de tegenpool vormen van de verkondigers van de worteling, komen hun denkbeelden op één punt volledig overeen. Dat is in de afwijzing van elke vorm van liberalisme waarin individuen dragers zijn van een intrinsieke waardigheid en om deze reden, en om deze reden alleen, ieders respect verdienen.

Zowel volledige gehoorzaamheid aan de universaliteit als volledige gehoorzaamheid aan de wortels, betekent volledige gehoorzaamheid aan de tirannie. Omdat je je niet met tegenzin onderwerpt aan een tiran die van buitenaf komt, maar omdat je je vrijwillig laat knevelen door de tiran waarvoor je zelf hebt gekozen. Een zelfgekozen tiran is vele malen machtiger dan welke externe dictator ook. En zoals de dodenkampen uit de Tweede Wereldoorlog het definitieve demasqué betekenden van de ideologie van de worteling, zo ontmaskerde 11 september 2001 definitief de ideologie van het universele.

Hoe anders denken twijfelende religieuzen, agnosten, ongelovigen en atheïsten verenigd onder de liberale paraplu van het kosmopolitisme. Met reden weigeren zij zich volledig uit te leveren aan één werkelijkheid of één wet. Bewust zien zij af van het streven naar totale harmonie met het universele, noch met de worteling. Zij zien er vanaf omdat ze de prijs van volledige overgave uiteindelijk niet willen betalen. Kosmopolieten erkennen geen absoluut gezag. Zij accepteren hun hang naar worteling en stemmen in met universele waarden om persoonlijk, ergens halverwege, te proberen te leven met wat je op zijn best een argumenterende twijfel kunt noemen. Overtuigingen worden gewikt en gewogen en blijven geldig tot ze door nieuwe feiten, inzichten of argumenten weer ter discussie worden gesteld.

Kosmopolieten als Kant, Levinas en Sen, maar ook Marcus Aurelius en Diogenes van Sinope denken simultaan in twee categorieën. Enerzijds richten zij hun aandacht op een oneindige verzameling aan concrete individuen, verzadigd van alle kenmerken die hun ras, geslacht, cultuur

599 Trevor Stanley, *The Evolution of Al-Qaeda: Osama bin Laden and Abu Musab al-Zarqawi*, zie: pwhce.org/evolutionofalqaeda.html (geraadpleegd 15 augustus 2011).

of nationaliteit hen verschaffen of die zij zichzelf toekennen. Anderzijds oriënteren zij zich op een set aan beredeneerde universele waarden die gelden voor al deze individuen, zonder aanzien van hun ras, geslacht, cultuur of nationaliteit. Waarden die aan ieder van hen kansen en bescherming moeten bieden.

In hun constante poging om tussen uitersten te laveren, zijn kosmopolieten zich van het feit bewust dat alle denkbeelden uiteindelijk door mensen worden geschapen en dat dit ook geldt voor denkbeelden over ras en cultuur, en normen en waarden, inclusief normen en waarden geworteld in religieuze tradities of in universele aanspraken. Daarom laten kosmopolitische intellectuelen eerder ideeën, theorieën en interpretaties sterven, dan mensen in de strijd te werpen. Voor kosmopolieten vervangt het botsen der ideeën de bloedige strijd tussen lichamen van vlees en bloed. Redeneringen, ideeën, theorieën en waarheden komen en gaan. Hun dragers doen er goed aan hun luttele jaren in voorspoed en goede gezondheid door te brengen.

Het besef dat je zonder geweld maar via argumenten heen en weer kunt schakelen tussen tal van opvattingen, is zowel de romantische denker van de worteling als de verlichte denker van het universele vreemd. Niet alleen lijken zij de capaciteiten te missen om hun eigen dogmatische uitgangspunten ter discussie te stellen, zij begrijpen ook niet dat de kosmopoliet dat wél kan, of althans hoopt te kunnen. Dat de kosmopoliet zich daar zonder enige schroom of schaamte nog op voorstaat ook, is wel het ultieme bewijs van een ontworteld dan wel van zijn universele ankers losgeslagen bestaan.

Kosmopolitisme in kaart gebracht

Kosmopolitische intellectuelen als Diogenes van Sinope, Marcus Aurelius, Immanuel Kant, Emmanuel Levinas en Amartya Sen: kunnen zij wel onder dezelfde noemer worden gebracht? Deze vraag kan gemakkelijk, maar al te gemakkelijk, met nee worden beantwoord. Nee, de afstand tussen Diogenes en Kant betreft meer dan twintig eeuwen. Nee, de afstand tussen de reisfobe filosoof uit Königsberg tot zijn reislustige collega uit Dhaka, is die van het Pruisen onder de Hohenzollerns tot de mondialisering onder Google en Amnesty International. Nee, terwijl Marcus Aurelius met een simpele pennenstreek de christenen in Lugdunum liet braden, verloor Levinas zijn familie in Litouwen door een vergelijkbare pennenstreek, gezet in een somber kantoor aan de Kurfürstenstraße in Berlijn.⁶⁰⁰

600 Een pennenstreek, gezet door Adolf Eichmann (1906-1962) chef van het *Judenreferats IV B 4* in het *Reichssicherheitshauptamt* aan de Kurfürstenstraße 115/116.

En dat zijn dan louter oppervlakkige verschillen. Veel dieper liggen de inhoudelijke. Zo concentreren, bijvoorbeeld, Diogenes en Levinas zich op de concrete, intermenselijke verhoudingen. Daarentegen richt Kant zich aan het einde van zijn carrière volledig op de politieke dimensies van het kosmopolitisme. Terwijl bij Levinas de ander mij en zonder woorden, pre-reflexief, verantwoordelijk stelt, meent Amartya Sen dat alleen een voortdurende reflectie in de vorm van *public reasoning* onze verantwoordelijkheden kan bepalen. Terwijl Marcus Aurelius en Kant in alles op zoek zijn naar *spotless justice*, richten Sen en Levinas zich op het concreet ‘bestrijden van onrechtvaardigheden’. Terwijl Kant en Sen redeneren alsof er geen God bestaat, redeneert Marcus Aurelius expliciet vanuit een goddelijk kosmische orde en blijkt het gelaat van de Ander voor Levinas een spoor naar het Oneindige.

De verschillen zijn, kortom, talrijk. En aan het einde van dit hoofdstuk zal ik er vier onder woorden brengen. Interessanter en belangrijker echter is het opsporen van raakvlakken in de verschillende opvattingen van kosmopolitisme. Niet om de verschillen weg te poetsen en al helemaal niet om uit de meest uiteenlopende onderdelen een eenvormige kosmopolitische filosofie te construeren; wel om een aantal coördinaten vast te stellen waarbinnen het kosmopolitisch denken zich afspeelt. Het zijn er zeven.

1. Kosmopolitisme als levende praktijk

Elke kosmopolitische denker – en wat nu volgt is zo vanzelfsprekend dat ik twijfel om deze overeenkomst überhaupt te benoemen – kijkt letterlijk verder dan de muren van zijn concrete polis, gemeenschap of natie. Diogenes, zelf afkomstig uit Sinope aan de Zwarte Zee bereist en overziet niet alleen de Griekse archipel maar lijkt zelfs te refereren aan de zon die heel het universum verlicht. Marcus Aurelius reist tot de verste uithoeken van het Romeinse Rijk. Immanuel Kant is een uitzondering. Hoe huisvast ook, leest Kant alles over de wereld buiten Königsberg wat hij maar te pakken krijgt en spreekt met hetzelfde gemak over Barbarijse zeerovers als over gele Indianen. Levinas trekt van Litouwen via Straatsburg naar Parijs, concentreert zich op het Westen maar veronderstelt dat de ontmoeting met de ander in Parijs of Beër Sjeva niet anders uitpakt dan een ontmoeting met de ander in Lima of Saigon. Amartya Sen tenslotte, vliegt de wereld rond om lezingen te houden en eredoctoraten op te halen.

2. Kosmopolitisme als moreel denken

Ook al bracht Kant het pas helder onder woorden, voor de meeste kosmopolitische intellectuelen is het kosmopolitisme van morele aard. Kosmopolitisme behelst de overtuiging dat het voorkomen of ongedaan

maken van de 'schending van de rechten van mensen, waar ter wereld deze zich ook bevinden', een hoger belang vertegenwoordigt dan de voordelen van specifieke individuen, een specifieke groep of een specifiek land.

Wanneer de ervaring van geschonden recht zo ingrijpend is, dan ligt het voor de hand dat dit recht niet had mogen worden geschonden. En wanneer het toch gebeurt, dan ligt het voor de hand om de schending weer ongedaan te maken.

Ondanks hun gevoeligheid voor de geschonden rechten van anderen, menen ook de 'kosmopolieten van de ander' dat de eerste verantwoordelijkheid van de mens start bij de zorg voor zichzelf en voor zijn eigen naasten, gevolgd door de verantwoordelijkheid voor de eigen stad of het eigen land. Terwijl echter de verantwoordelijkheid van, bijvoorbeeld, de nationalist nooit verder reikt dan deze 'eigen' mensen of de eigen natie en zelfs ten koste mag gaan van mensen die daartoe niet behoren, volgt de kosmopoliet een andere route. Hij laat deze eerste verantwoordelijkheid gelijk opgaan met die voor 'alle' mensen, waar ter wereld deze zich ook bevinden.⁶⁰¹

Daarmee beantwoordt het wereldburgerschap in moreel opzicht aan een 'hoger principe' dan het nationale burgerschap. De kosmopolis sluit immers alle mensen in, terwijl de concrete familie of de concrete polis de meerderheid van alle mensen uitsluit.

Daarom start elk moreel kosmopolitisme weliswaar in eigen kring maar vloeit het als vanzelfsprekend over in een abstract juridisch en politiek programma, los van de vraag hoe consistent dit door verschillende kosmopolitische denkers wordt uitgewerkt. Want het individu zal nu eenmaal niet alle mensen in de kosmopolis met dezelfde, persoonlijke aandacht tegemoet kunnen treden. Die concrete, emotioneel gekleurde betrokkenheid kan een individu alleen op zich nemen in de kleine, beperkte kring van gezin, familie, vrienden en buurt. Concreet moreel handelen, hoe juist ook, loopt dan ook al snel tegen haar eigen grenzen aan. De volgende stap bestaat per definitie uit een rationeel, politiek engagement en uit steun voor een brede juridische bescherming op internationaal niveau.

3. *Kosmopolitisme als leven in twee werkelijkheden*

Omdat het kosmopolitisme per definitie ontspringt aan de oriëntatie

601 Dat nationalisme deze betekenis niet per se hoeft te dragen, beschreef Emile Durkheim, die aan het einde van de 19^e eeuw hoopte op een 'wereldpatriottisme'. In een mengvorm van nationalisme en kosmopolitisme koesteren samenlevingen wel degelijk gevoelens van trots, 'maar niet door de grootste of de rijkste te zijn, maar door de meest rechtvaardige en de best georganiseerde te zijn, of de meest ethische grondwet te bezitten'. Durkheim, geciteerd in: Robert Fine, *Cosmopolitanism*, a.w., preface ix.

op de ander, leeft de kosmopoliet gedeeltelijk in ballingschap. Terwijl hij zich thuisvoelt in de geborgenheid van de afgebakende polis waar ook het nationalisme uit put, kiest hij tegelijkertijd voor de open ruimte van de kosmopolis. In zijn gebrekkige, zo niet afwezige loyaliteit aan de Atheense polis, vormt Diogenes van Sinope de uitzondering. Daarentegen noemt Marcus Aurelius zich behalve kosmopoliet ook expliciet Romein. Immanuel Kant is tot in zijn haarvaten verknocht aan Königsberg en Levinas zowel aan Parijs als aan de teksten uit de Tora en de Talmoed. Amartya Sen verwijst doorlopend naar de hindoeïstische literatuur, al meent hij dat veel teksten eerder een universele strekking bevatten dan dat ze beperkt zijn tot het Indiase subcontinent.

Ook de kosmopoliet woont in een *fysieke* gemeenschap van mensen, een gemeenschap waarin mensen worden geboren, waarin ze opgroeien en waarin ze ook zullen sterven. De lokale gemeenschap bestaat niet alleen uit het plattelandsdorp of uit de nationale staat maar kan in principe ook bestaan uit een bedrijf, een kerkgemeenschap of legerbasis.

Expliciet bevindt de kosmopoliet zich ook in de *morele* samenleving van de menselijkheid. Deze morele samenleving kent geen kroegen, kerken, kazernes, straten en pleinen en is per definitie mondiaal. Diogenes' perspectief is de zon die voor iedereen schijnt, Marcus Aurelius oriënteert zich op de kosmos die zich weerspiegelt in de redelijkheid van elke mens. Kant blikte van de sterrenhemel boven hem naar de morele wet in hem. Levinas betoogt dat de ander, waar ter wereld hij zich ook bevindt, mij telkens weer verantwoordelijk stelt, terwijl Amartya Sen hoopt dat de belangen en verlangens van het individu ter sprake worden gebracht in een wereldwijde discussiegemeenschap.

Zo bevindt de kosmopoliet zich in twee verschillende werkelijkheden. Maar zowel zijn burgerschap van de fysieke gemeenschap, als zijn deelname aan een morele samenleving, vragen om een inbedding. De fysieke gemeenschap vraagt om een kerkgebouw, dorpsbestuur of een nationale staat. De morele samenleving formuleert al denkend de uitgangspunten en maatstaven waaraan de juridische en politieke ordes, zowel lokaal als wereldwijd, zullen moeten beantwoorden, zonder dat zij met deze ordes samenvalt.

Zowel het statelijk nationalisme als het bedrijf, de kerk of het dorp zijn het domein van 'de vorst'. Het morele kosmopolitisme is het domein van de 'filosoof'. Van de intellectueel zoals Lyotard hem definieerde: als gedreven door niet minder dan 'rechtvaardigheid, rechtvaardigheid en niets dan rechtvaardigheid'.⁶⁰² Het morele kosmopolitisme is het ideaal waaraan de concrete, politieke werkelijkheid doorlopend wordt getoetst.

602 Zie voor de discussie rond dit begrip: Mark Lilla, *The Reckless Mind*, a.w.

Wanneer het wereldburgerschap ergens woont, dan is dat in het intellectuele discours. In de onophoudelijke zoektocht naar het goede leven voor iedereen.

4. Kosmopolitisme als politieke betrokkenheid

Ook al leveren kosmopolitische intellectuelen geen blauwdrukken voor de ideale samenleving, ze hebben wel degelijk politieke ideeën over het reilen en zeilen van de samenlevingen waarin ze leven. Zo verdedigen kosmopolitisch denkenden, van Diogenes tot Sen, doorgaans een multiculturele, of, specifiek geformuleerd: een pluriforme samenleving. Zowel ideologen van de worteling als ideologen van het universele hebben daarentegen een voorkeur voor monoculturele varianten. Kosmopolieten staan welwillend tegenover migratie, terwijl de ideologen van de worteling en het universele migratie doorgaans afwijzen.

Omdat de menselijke waardigheid iedereen aangaat, menen kosmopolieten dat we ons moeten inspannen om iets voor mensen buiten de eigen directe omgeving te doen wanneer deze door onheil worden getroffen. Volgens moderne kosmopolieten als Levinas en Sen moeten we ons expliciet inzetten om armoede en onveiligheid in het Zuiden te bestrijden, ook wanneer wij daar geen direct voordeel van ondervinden. Omdat ideologen van de worteling en het universele menen dat de menselijke waardigheid louter toevalt aan de leden van de eigen groep, zullen zij inspanningen die ten goede komen aan buitenstaanders alleen accepteren wanneer deze ten goede komen aan de eigen omgeving.⁶⁰³

Wanneer critici van het kosmopolitisme constateren dat we vooraleerst burger zijn in eigen land, dan hebben ze voor een deel het gelijk aan hun kant. Alleen in eigen land spreek je je moedertaal, deel je in alle rechten en plichten en heb je stemrecht. Ook wanneer deze critici verdedigen dat we ons niet op een vergelijkbaar emotionele wijze identificeren met het wereldburgerschap hebben ze een punt. Vanzelfsprekend is de kans op identificatie met de eigen landgenoten groter dan met mensen in het verre buitenland. Al geldt hier ook dat een Nederlander in Ossendrecht of Vaals, zich eerder zal identificeren met een Belg in Antwerpen of een Duitser in Aken, dan met een Nederlander in Amersfoort of Appingedam.

Wanneer de critici van het kosmopolitisme echter spreken over een bloedeloos wereldburgerschap, dat het per definitie moet afleggen tegen een levend nationaal bewustzijn, dan miskennen zij dat concrete mensen zich op de eerste plaats hechten aan andere concrete mensen. En dat de

603 Mark Bovens & Anchrit Wille, *Diploma Democracy. On the Tensions between Meritocracy and Democracy*, Verkenning for the NWO programme Contested Democracies, Utrecht/Leiden 2009.

woonplaats van deze andere concrete mensen zich overal ter wereld kan bevinden. In staatsrechtelijke zin is burgerschap dan wel besloten tot het eigen land, in ons dagelijks handelen zijn we wel degelijk in staat om ons burger te voelen van de kosmos.

Ook al ligt zowel het hart als de eerste verantwoordelijkheid van de kosmopoliet bij zijn 'zelf' en zijn naaste verwanten, toch laat hij het belang van de 'wereldgemeenschap' voorgaan op dit specifieke belang. Deze maakt immers deel uit van de wereldgemeenschap en deelt daarom onmiddellijk in de voordelen van het grote geheel.

In zijn zoektocht wat het beste is voor iedereen, zal de kosmopoliet dan ook enige afstand houden tot zijn eigen volk en land. Nogmaals: niet omdat het eigen land hem niet ter harte gaat, maar omdat zijn politieke engagement nooit ten koste mag gaan van kwetsbare mensen buiten de eigen kring. Het moet ten goede komen aan alle mensen, inclusief de mensen in zijn eigen omgeving.

5. Kosmopolitisme als liberalisme

Erkenning van de wortels die individuen verbinden met hun omgeving en geschiedenis gaan in het kosmopolitisme hand in hand met erkenning van universele waarden die de individuele belangen overstijgen. Het zijn twee verschillende categorieën die halverwege de ruimte scheppen die de kosmopolis heet.

Zowel de ideoloog van de worteling, gebonden aan zijn grond en traditie, als de ideoloog van het universele, bevangen door zijn abstracte waarden, denkt daarentegen in één categorie. En terwijl het individu in de ideologie van de worteling volledig wordt samengedacht met de cultuur of de traditie van zijn lokale gemeenschap, wordt hij in de ideologie van het universele volledig vastgeklonken aan de abstracte categorieën van een fundamentalistisch gedachtegoed.

Niet zonder reden spreek ik hier over 'de *ideologie* van de worteling' en 'de *ideologie* van het universalisme'. Wat beide ideologieën onderscheidt van de (moderne) verdedigers van het kosmopolitisme, is dat deze laatste een poging doen om een bescheiden vorm van universalisme in overeenstemming te brengen met een bescheiden vorm van worteling. 'Het is niet zo zeer dat het kosmopolitisme een universele menselijke gemeenschap bepleit die zich boven de lokale loyaliteiten van mensen bevindt', schrijft Fine. 'Het probeert om de idee van een universele menselijke solidariteit te verzoenen met particuliere vormen van solidariteit, vormen die kleiner en meer specifiek zijn dan de solidariteit met de menselijke soort.'⁶⁰⁴

604 Fine, a.w., p. 15.

Tegenover een volledige verankering van de mens met zijn wortels enerzijds, en een volledig lossnijden van deze wortels anderzijds, situeren moderne kosmopolieten een openheid van denken waarin volop ruimte wordt geschapen voor individuele overwegingen. Zeker binnen het kosmopolitisme van Kant, Levinas en Sen bestaat een expliciet *agreement to disagree*. Een overeenkomst om met elkaar samen te leven zonder te streven naar volledige overeenkomst in denken en doen. Kosmopolitisme staat voor pluriformiteit en diversiteit. Niet als doel, ideaal of als uitgangspunt maar als een feitelijk gegeven.

Om deze reden ervaart het kosmopolitisme zich als uitgesproken antitotalitair. In haar verwerping van zowel een totalitair universalisme, als in haar verwerping van een even totalitaire verdediging van de worteling, schept het ruimte voor het denken en handelen. Dat brengt het kosmopolitisme in de directe nabijheid van de politieke filosofie van het liberalisme.

Het is dan ook met enig recht dat liberale denkers als de Belgische filosoof Christophe Andrades claimen dat het 'kosmopolitisme in zijn verschijningsvormen uitermate progressief is en liberaal. Progressief omdat deze verschijningsvormen gebaseerd zijn op het verbeteren van bestaande politieke en sociale instellingen, liberaal omdat deze verbeteringen als doel hebben om het leven van individuen in de hedendaagse wereld significant beter te maken.'⁶⁰⁵

Het is een liberalisme dat erop uit is mensen kansen te bieden om hun eigen denkbeelden te ontwikkelen, hun eigen leven ter hand te nemen en dat zo de diversiteit wenst te beschermen. Kosmopolitisme is, in één slagzin: 'universaliteit plus verschillen'.⁶⁰⁶

6. Kosmopolitisme als aandacht voor individuen

Op ideologische wijze teruggedrongen in het domein van de worteling, of op al even ideologische wijze verbannen in het universele, is de mensheid geen oneindige verzameling aan individuen meer.

Individen die constant meanderend hun weg zoeken tussen hun intieme sympathieën jegens de concrete gemeenschap en de algemeen geldige waarden van de wereldgemeenschap, worden door de anti-kosmopolieten niet erkend. Ze worden ofwel teruggebracht tot de traditionele bewoners van het concrete land waarin zij wonen, en delen dan ook volledig in de voorgegeven traditionele waarden van hun concrete gemeenschap; of ze zijn louter verantwoording verschuldigd aan de abstracte waarden van het

605 Christophe Andrades, *Het kosmopolitisme en zijn vijanden* (9 februari 2007); zie: Liberales.be (geraadpleegd 30 september 2010).

606 Appiah, a.w., p. 168.

universele ideaal en losgezongen van wat zij van oudsher en als onlosmakelijk tot hun identiteit rekenen. Hoe krachtiger de nadruk op enerzijds de gemeenschap of anderzijds de abstracte waarden, hoe minder ruimte er over is voor individueel, dat wil zeggen, kosmopolitisch handelen.

Vanzelfsprekend keert kosmopolitisme zich daarom tegen uitgesproken ideologieën van de worteling, met het nationalisme, het fascisme en het nationaalsocialisme, in het kort, met het *chauvinisme*, als meest concrete voorbeelden.⁶⁰⁷ Kosmopolitisme vertrekt immers vanuit de gedachte dat elke mens, wat zijn raciale, etnische, culturele of politieke achtergrond ook mag zijn, deel uitmaakt van een morele, wereldomspannende samenleving. Wie verdedigt dat een mens louter toebehoort en verantwoording verschuldigd is aan één gemeenschap, of dat nu een stam, volk of natie is, deelt niet in het kosmopolitische gedachtegoed. De ideologie van het kosmopolitisme en de ideologie van de worteling zijn natuurlijke tegenpolen.⁶⁰⁸

Al even vanzelfsprekend keert het kosmopolitisme, met dat van Marcus Aurelius als mogelijke uitzondering, zich tegen radicaal universalistisch denken. Als concrete voorbeelden gelden de export van de Franse Revolutie onder Napoleon, het communisme van Pol Pot en de fundamentele varianten in de onderafdelingen van de drie monotheïstische religies. Terwijl de ideologie van de worteling de mens verankert aan zijn etnische oorsprong en hem lossnijdt van algemeen geldige waarden, vangt de ideologie van het algemeen geldige hem in een verstikkend eenheidsvertoog. Zo is ook de ideologie van het universele een natuurlijke tegenpool van elk kosmopolitisch denken. Kosmopolitisme richt zich, kortom, op individuen. Op individuen die respect verdienen omwille van hun inherente waardigheid.

7. Kosmopolitisme als respect voor de menselijke waardigheid

Het is een waardigheid die Diogenes zoekt in de nabijheid van de natuur, in de oorspronkelijke naaktheid van de mens en het menselijk bestaan. Het is een waardigheid die Marcus Aurelius definieert in de rede, zij het dat deze is verankerd een kosmische en uiteindelijk religieuze orde. Het

607 De term *chauvinisme* wordt toegeschreven aan de wellicht apocriefe soldaat Nicholas Chauvin, dienend in *La Grande Armée* van Napoleon Bonaparte. Chauvin, zo gaat het verhaal, was een toegewijd patriot en groot bewonderaar van Napoleon. Hij werd door de Keizer beloond met zowel geld als eerbetoon en raakte tijdens veldslagen zeventien keer gewond. Geen wonder dat de Franse Wikipedia een vrij neutrale definitie van chauvinisme formuleert die start met: 'Le nom «chauvin» désignait un type de soldat enthousiaste...'. De Duitse Wikipedia noemt chauvinisme daarentegen 'exzessiver, auch aggressiv überzogener Nationalismus, bei dem sich ein Angehöriger einer Nation allein aufgrund seiner Zugehörigkeit zu dieser gegenüber Menschen anderer Nationen überlegen fühlt und sie abwertet.' (geraadpleegd 9 januari 2011).

608 Martha C. Nussbaum, *For love of country?*, a.w., introduction X.

is een waardigheid die Kant identificeert in de mogelijkheid van de mens om gebruik te maken van zijn rede. Het is een waardigheid die Levinas ontdekt in de ander die mij verantwoordelijk stelt. En het is een waardigheid, tenslotte, die Sen vindt in de schier onbegrensde mogelijkheden van mensen om hun eigen leven vorm te geven en die aan het licht komen in een doorlopend openbaar debat.

Wanneer het morele kosmopolitisme expliciet weigert om zowel toe te geven aan de ideologie van de worteling als aan de ideologie van het universalisme, dan is een volgend aspect de al even expliciete erkenning van de intrinsieke menselijke waardigheid. De erkenning van deze waardigheid impliceert dat de mens zowel leeft binnen een specifiek ras, volk of cultuur als onder het gesternte van universele waarden, maar dat hij met geen van beide samenvalt. Mensen kunnen afstand nemen en keuzes maken. Ze zijn weliswaar beïnvloed door hun omgeving, maar geen eindproduct van deze omgeving. Ze zijn weliswaar op de hoogte van de abstracte wetten van de menselijkheid, maar geen gedetermineerde uitvoerders van deze wetten. Ze kunnen hun positie in de wereld overwegen en er morele oordelen over vellen.

Het is vooral Immanuel Kant die eind 18^e eeuw de discussie over de menselijke waardigheid tot de kern van zijn denken maakt. In zijn overwegingen zet hij zich expliciet af tegen de gedachte dat de menselijke waardigheid niet méér is dan het prijskaartje dat hem wordt aangehangen door de samenleving waarin hij verkeert. Ook al gebruikt Kant termen als *Menschenwürde*, *Würde der menschlichen Natur* en *Würde der Menschheit* relatief zelden, in zijn bespiegelingen over de ethiek in *Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* uit 1785 legt hij wel, en voor het eerst, een stevig fundament onder het begrip. De mens is een drager van intrinsieke menselijke waardigheid om de simpele reden dat hij een mens is en zich daarmee onderscheidt van al het andere. En wát de mens onderscheidt van al het andere, is het feit dat hij zich doelen kan stellen, waaronder morele doelen, terwijl al het andere een middel is om deze doelen te bereiken.

Verbeeld je, zegt Kant, dat we zouden leven in een ideale samenleving, in een 'Rijk der Doelen'. In dit Rijk bestaat een helder onderscheid tussen mensen die 'waarde' bezitten en zaken die een 'prijs' hebben. Van deze laatste zaken bestaan doorgaans meerdere, volstrekt identieke exemplaren. Het zijn per definitie werktuigen waarmee doelen kunnen worden nagestreefd. Wanneer die doelen zijn bereikt, kunnen de zaken worden verkocht, ingeruild of afgeschreven.

Mensen echter, zo stelt Kant, zijn geen zaken om iets anders mee te bereiken. Zij zijn doelen in zichzelf. Terwijl alles wat een prijs heeft van relatieve betekenis is, bezit de mens een intrinsieke waarde op grond van

het feit dat hij op redelijke gronden afwegingen kan maken en zich doelen kan stellen. Mensen kun je dan ook nooit inzetten als instrumenten om je eigen doel mee te bereiken. Al evenmin vallen mensen te verkopen, in te ruilen of af te schrijven. Anders dan plant en dier, is de mens gezegend met een vrije wil. Terwijl dieren, planten én mensen geneigd zijn hun neigingen te volgen – eten, slapen, voortplanten – is de mens als enige in staat om boven deze en andere neigingen uit te stijgen en voor zichzelf een aantal morele uitgangspunten te formuleren. En meer dan dat: hij is ook in staat om zich, zij het met vallen en opstaan, aan deze morele uitgangspunten te houden.

Kosmopolitische verwarring

Maar hoe evident deze coördinaten van het kosmopolitisme ook op elkaar volgen en elkaar versterken, ze kunnen niet verhullen dat er ook een aantal tegenstellingen zijn. 25 Eeuwen kosmopolitisme, het moet worden benadrukt, leveren een kleurrijk scala aan ideeën op, waarvan sommigen faliekant met elkaar in tegenspraak zijn. Ik noem er vier.

1. Tussen angst en empathie

Volgens Levinas vloeit kosmopolitisch denken voort uit ‘de aankomst van de ander’, die moreel denken, ook over de grenzen heen, onvermijdelijk maakt. Het *relaxed cosmopolitanism* van Sen ontspringt uit ‘evidente onrechtvaardigheden’ die in een proces van *public reasoning* aan het licht komen.

Het kosmopolitische denken van Kant daarentegen haakt voornamelijk aan bij de angst voor het geweld van de individuele ‘ander’. Anders dan bij Levinas en Sen vertrekt Kant immers vanuit de gedachte dat de mens door de natuur is gezegend met een sterke distinctiedrift en animositeit jegens de ander. Geen wonder dat deze natuurlijke driften, wanneer ze niet door de rede worden gekanaliseerd, mensen tot duivels kunnen maken. Deze angst voor de individuele ander kan volgens Kant het beste worden bezworen in een maatschappelijk contract.

In zijn latere, politieke geschriften zal Kant aanhaken bij de angst voor de ‘andere’, zwaarbewapende staat. Het is een angst die hopelijk tot in de eeuwigde vrede kan worden opgelost door een Volkerenbond, een contract tussen soevereine staten die elkaar maar al te vaak naar het leven staan. Wat Kant ook hier tot kosmopoliet maakt, is dat hij de angst niet kanaliseert in de richting van een nauw nationalisme, maar hoopt op te lossen op internationaal niveau. De analyses van Levinas en Sen, maar ook die van Marcus Aurelius staan haaks op die van Kant, al blijkt ook bij Levinas een lastige adder onder het gras te zitten wanneer hij zich uitlaat

over positieve uitgangspunten van de Sovjet-Unie of de massamoorden in Sabra en Sjatila.

Doet deze tegenstelling ertoe? Ja, dat doet ze. Want de politieke of juridische uitwerking van een kosmopolitisme gebaseerd op angst voor ander en een kosmopolitisme dat vertrekt bij empathie met de ander, kan niet anders dan zeer verschillend zijn.

2. Ik of de ander?

Of een kosmopolitisme zich baseert op angst voor de ander of op empathie met de ander, hangt deels samen met een belangrijk uitgangspunt van dit kosmopolitische denken. Dat denken kan starten bij het 'ik', zoals bij Diogenes, Marcus Aurelius en Kant, of bij de ontvankelijkheid van de waardigheid van 'de ander' zoals bij Levinas en Sen. Met name beide antieke denkers richten zich vooral op de vraag hoe het 'ik' waardigheid bereikt of ontvangt en hoe het ik deze waardigheid ook weer kan verliezen. Bij Kant wordt de waardigheid weliswaar intrinsiek, maar ook deze waardigheid ontspringt nergens anders dan in het redelijke 'ik'.

Bij de twee 20^e-eeuwse denkers daarentegen, richt de aandacht zich volledig op de waardigheid van de ander. Het verschil leidt tot een opdeling in een kosmopolitisme van het ik versus een kosmopolitisme van de ander. Waarbij dit laatste, dat spreekt, niet alleen mijn speciale aandacht heeft, maar in de loop van de eeuwen ook aan belang lijkt toe te nemen. Voor Diogenes lijkt de ander er volstrekt niet toe te doen, Amartya Sen plaatst zijn hele intellectuele carrière in dienst van de ander, die, arm en onveilig, niet in staat om veel aan zijn leven te veranderen. Wanneer mijn schets van de vijf kosmopolitische intellectuelen een brede ontwikkeling van het kosmopolitisme representeert, dan lijkt dit denken zich steeds meer los te maken van zijn oriëntatie op het ik en te verschuiven in de richting van de ander.

3. Insluiten door uitsluiten

Kosmopolieten lijken van huis uit gedetermineerd om alle mensen, waar ter wereld zij zich ook bevinden, in hun denken op te nemen. Dat lukt niet altijd. Ondanks hun voornemens om inclusief te zijn, blijken zij toch individuen of hele groepen mensen uit te sluiten.

Door zich terug te trekken op een 'natuurlijke' hondse wijze van bestaan, en door dat bestaan voorwaardelijk te noemen voor een kosmopolitische samenleving, sluit Diogenes van Sinope *de facto* de overgrote meerderheid van alle Grieken uit. Aangenomen althans dat deze overgrote meerderheid er weinig voor voelt om met Diogenes in een ton te wonen en scharrelend in het afval hun voedsel bijeen te rapen.

Door zijn gedroomde kosmopolis volledig te verweven met metafysica van de Romeinse godenwereld, kent ook de tolerante Marcus Aurelius een even duidelijk als exclusief moment. Wie de goden niet erkent en daar publiekelijk kennis van geeft, wordt van de kosmopolis buitengesloten en riskeert de doodstraf.

Immanuel Kant, de eerste moderne kosmopolitische intellectueel, baseert zijn denken op de redelijkheid van de mens. Wellicht betekent dat een vooruitgang gemeten naar het naturalisme van Diogenes en de metafysica van Marcus, maar opnieuw plaatst Kant hiermee een groep mensen buiten de bestaande orde. Dat zijn degenen die van de rede geen gebruik kunnen of willen maken.

Bij Levinas verbergt het exclusieve moment zich in zijn politieke filosofie, althans in dat bescheiden deel van zijn oeuvre dat voor een politieke filosofie door mag gaan. Door zijn lancering van de Derde introduceert hij de mogelijkheid om mijn medemens niet alleen te beschouwen als de ander die mij tot verantwoording roept, maar ook als de vijand van de ander en daarmee als mijn vijand. Dat deze abstractie maar al te concreet kan worden, blijkt uit Levinas' ijskoude reactie op de massamoorden in Sabra en Sjatila.

Amartya Sen tenslotte lijkt zich het risico van uitsluiting het meest te realiseren. Door zijn leerstuk van *public reasoning* probeert hij *bottom up* te denken. Daarmee hoopt Sen iedereen toegang te verschaffen tot de publieke meningsvorming waarin de meest grove onrechtvaardigheden ook het meest aan bod zullen komen. In de dagelijkse praktijk moet echter nog blijken wie zich in het publieke debat zal mengen. De extreem arme en onveilige inwoner van een dictatoriaal bestuurd land bedenkt zich wel drie keer voordat hij of zij deelneemt aan het openbaar delibereren over manifeste onrechtvaardigheden. Sen sluit niemand uit, maar slaagt er al evenmin in om uit te leggen hoe hij iedereen kan insluiten.

4. Onvolkomen en onvolledig

Zeker drie van de vijf kosmopolitische denkers slagen er niet in een omvattend kosmopolitisch verhaal neer te zetten. Zo lijkt Diogenes zich geen moment de vraag te stellen hoe een gemeenschap van cynici ooit een politieke gemeenschap, laat staan een polis of staat kunnen vormen. Marcus Aurelius verkeert doorgaans in een contemplatief universum zonder af te dalen tot de politieke dimensie van het bestaan. Al moeten we bij hem het voorbehoud maken dat hij, als keizer van een immens imperium, zich niet vrijuit op papier kon uiten. Emmanuel Levinas besteedt niet meer dan enkele tientallen pagina's aan zijn politieke filosofie van de derde en levert daarmee het minst omvattende kosmopolitisme.

Feitelijk ontvouwt zich alleen bij Immanuel Kant een groot, ja, zelfs overrompelend systeem dat start bij de individuele categorische imperatief en eindigt bij een politieke schets van de eeuwige vrede. Maar de grote Pruisische systeembouwer is en blijft de uitzondering.

En dan is er nog Amartya Sen, die met zijn pleidooi voor *public reasoning* een plan presenteert van *government by discussion*. Maar Sen verzuimt om uit te leggen hoe zo'n publiek debat in een land als Malawi vorm kan krijgen, terwijl hij zijn filosofie al evenmin concreet kan maken op Ndirande market.

Geen kosmopolitisme zonder anti-kosmopolieten. Deze tegenstanders van het kosmopolitisme kunnen zowel worden ondergebracht bij de ideologen van de worteling, waaronder de Duitse denkers Martin Heidegger en Carl Schmitt, als onder de ideologen van het universele, waaronder de islamitische fundamentalisten Sayyid Qutb en Sayyid Abdul A'la Maududi. Hoe verschillend beide categorieën ook zijn, zowel de ideologen van de worteling als de ideologen van het universele weigeren te erkennen dat individuele mensen doorlopend hun positie bepalen tussen beide polen.

Wanneer ik probeer om op grond van het denken van Diogenes, Marcus Aurelius, Kant, Levinas en Sen enkele coördinaten van het kosmopolitisme vast te stellen, dan blijken deze helder op te lichten tegen de achtergrond van het anti-kosmopolitisme. Kosmopolitisme is zowel een levende praktijk als moreel denken. Kosmopolitisme impliceert een doorlopende expansie van engagement als leven in twee werkelijkheden. Kosmopolitisme is politiek betrokken en liberaal. Kosmopolitisme respecteert de waardigheid van de mens.

Een voldragen filosofie heeft het kosmopolitisme vandaag nog niet opgeleverd. Al was het maar omdat het kosmopolitisme zowel aarzelt tussen de voorrang voor het ik en de voorrang voor de ander, als tussen angst voor de ander en empathie met deze ander. Ook al lijkt het kosmopolitisme zich te richten op insluiting van alle mensen, toch blijkt dat verschillende varianten van kosmopolitisme niet weten te voorkomen dat mensen of groepen mensen worden uitgesloten. Hoe rijk en uitdagend ook, het kosmopolitisme blijkt een gemankeerd concept.

DEEL III

Mondialisering en ruimte voor emoties

15

Sociale emoties als oplevingen van denken

Het kosmopolitisme is een redelijk, intellectueel concept. Maar concrete kosmopolitische actieplannen als Human Security en Human Development zijn ook opgetrokken uit sociale emoties als angst en empathie. In een mondiale samenleving lijken deze emoties aan belang te winnen en de vraag is hoe we dit groeiende belang in algemene zin kunnen duiden. Voorafgaand aan een verkenning van angst en empathie in een tijd van mondialisering, stel ik me eerst de vraag naar de verhouding tussen rede en emoties.

De Amerikaanse Elisabeth Young-Bruehl is filosoof en psychoanalytica. Zij meent dat een kosmopolitische gesteldheid in de toekomst onvermijdelijk is. ‘Kosmopolitisme is aan de winnende hand’, zegt zij in een interview in dagblad *Trouw*.⁶⁰⁹ Er is een groeiend besef dat kwesties als klimaatverandering en vluchtelingenstromen vragen om oplossingen die op nationaal niveau niet meer voorhanden zijn. Dat de kosmopolitische notie groeit, is maar goed ook, meent Young-Bruehl. Want in navolging van haar leermeester, de filosoof Hannah Arendt, stelt ze dat kosmopolitisme een manier van denken is die het ‘meest menselijk is en meest vermenselijkt’. Die het meest beschermt tegen het verlies van menselijke kwaliteiten en vermogens, ‘waaronder het vermogen om te denken, te willen en te oordelen’.⁶¹⁰

Marc van Dijk, de journalist die Young-Bruehl interviewt, is er nog niet zo zeker van. In een land als Nederland lijkt het kosmopolitisme niet bijzonder populair, werpt hij tegen, en hij refereert aan de nationalistische partijleider Geert Wilders, op dat moment de meest spraakmakende politicus van het land. Wilders zegt dat hij niet veel op heeft met ‘binden en bruggen bouwen’. Hij wil dat vreemdelingen ‘zich aanpassen’ en wenst het aantal nieuwe vreemdelingen van islamitische afkomst terug te brengen tot nul.

609 Marc van Dijk, ‘Elisabeth Young-Bruehl: ‘Kosmopolitisme is aan de winnende hand’, *Trouw* 5 oktober 2010.

610 Aldus Young-Bruehl tijdens haar Hannah Arendt-lezing 2010 in Nijmegen. Zie: ru.nl/soeter-beeckprogramma/terugblik/terugblik_2010/verslagen_en_teksten/hannah-arendt-lezing/ (geraadpleegd 7 februari 2011).

En dat verlangen heerst niet alleen in Nederland, somt Van Dijk op. Het heerst ook in andere Europese landen, zoals Zweden en Duitsland, waar politieke partijen en bewegingen groeien 'die zich eerder nationalistisch dan kosmopolitisch opstellen'. Young-Bruehl wil er niet van weten. 'Volgens mij is dat niet meer dan schijn. Het feit dat het nationalisme momenteel terrein wint, is een teken dat het kosmopolitisme aan de winnende hand is.' En: 'Het groeiende nationalisme is een tegenbeweging van bange mensen. Die tegenbeweging zou niet zo sterk zijn als er niets was om op te reageren. Het is eerder zo geweest. Het fascisme van nazi-Duitsland kon groeien doordat mensen zich sterk bedreigd voelden door internationalisme en liberalisme.'

Van Dijk blijft sceptisch: 'Dat is nogal slecht afgelopen.'

Young-Bruehl: 'Daarom is het zo belangrijk om voortdurend uit te leggen dat kosmopolitisme, de inclusieve manier van politiek bedrijven, geen bedreiging is voor mensen – integendeel. Kosmopolitisme zou wel eens het belangrijkste idee voor de nabije toekomst kunnen zijn. (...) Er is een groeiend kosmopolitisch besef van onze situatie. Onze problemen zijn groot, maar het feit dat we ze steeds meer zien als gezamenlijke problemen, is winst. Als ik waar dan ook ter wereld een praatje maak, is het goed mogelijk dat we het hebben over het klimaatprobleem, een probleem van alle mensen. Wie had dat veertig jaar geleden voor mogelijk gehouden?'

Het is goed om te beseffen dat de grote kosmopolitische denkers van de afgelopen 25 eeuwen, net als Elisabeth Young-Bruehl, intellectuelen waren en zijn. Hoe uiteenlopend ook, Diogenes van Sinope, Marcus Aurelius, Immanuel Kant, Emmanuel Levinas en Amartya Sen leefden en leven van hun denken. Van een kosmopolitisch denken.

Met uitzondering van Diogenes van Sinope wellicht, bestaat hun wereld vooral uit teksten. Allen zijn leerlingen van Seneca die op zijn bibliotheek wijst en zijn lezers vertelt dat zijn boeken 'families zijn met nobele nalatenschappen' en dat de lezer vrij is om alles te lezen en vervolgens te kiezen tot welke familie hij wil behoren.⁶¹¹ In de moerassige streken rondom de Donau leest Marcus werken van zijn stoïcijnse voorgangers en formeert uit hen een virtuele filosoof om mee te argumenteren. Immanuel Kant weigert Königsberg te verlaten. Hij woont in een boekenkast en bereist de wereld vanuit zijn leesstoel. Levinas houdt net als Yossel ben Yossel van God, maar meer nog van de Tora en de Talmoed.⁶¹² En Amartya Sens *Idea of Justice* is, zo bekend hij zelf, een lange uiteenzetting met de boeken

611 Alberto Manguel, 'Thuis in de Wereld', *Nexus* 26, 2000, p. 14.

612 Emmanuel Levinas, 'Meer van de Tora houden dan van God', in: Emmanuel Levinas, *Het Menselijk gelaat*, a.w., p. 59-62.

van John Rawls en Adam Smith.

Intellectualisme, van Elisabeth Young-Bruehl terug tot Marcus Aurelius, is *bookish*. En kosmopolitisme is *bookishness* in het kwadraat. Dat heeft zijn reden. De belangrijkste is ongetwijfeld dat de wereld van de boeken daadwerkelijk een wereld is zonder grenzen, zonder afzettingen en zonder bordjes met 'verboden toegang'. De wereld van de kosmopolitische intellectueel is die van de eindeloze bibliotheek, van de bibliotheek van Babel, zoals beschreven door Jorge Luis Borges.⁶¹³ Een bibliotheek die vandaag werkelijkheid wordt in het boekenproject van Google dat alle 130 miljoen boekuitgaven ooit digitaal beschikbaar wil stellen. Op papier of via internet: de bibliotheek van Babel maakt niet alleen een gesprek mogelijk met het heden maar ook met het verleden. En de kosmopoliet gaat deze gesprekken maar al te graag aan.

Intellectuelen, zo wist Plato al, worden gedreven door een erotisch verlangen. De seksuele liefde is hen echter te min. Met voorliefde paren zij met intellectuele inzichten in de hoop één te worden met de Ideeën. Wanneer de Eros echter de vrije loop krijgt en zich vestigt in de gewone man of vrouw, dan raken de Ideeën uit het zicht en verliest het verlangen zich wederom in seks, hebzucht, alcohol en waanzin.

Inderdaad. Het universum van de intellectueel is niet het universum van de gewone man die liever televisie kijkt dan boeken leest, die zijn hartstochten bij voorkeur op vleselijke wijze blust en zich eerder laat leiden door zijn theewater dan door intellectuele vergezichten.

Wie wil weten of het hooggestemde kosmopolitisme van intellectuelen als Kant, Levinas of Sen ook maar een minimum aan wortels heeft in het leven van alledag, zal bij tijd en wijle de bibliotheek moeten verlaten. Hij dient het rumoer van de straat op te zoeken om een wandeling te maken in de frisse lucht van de realiteit. Niet om met Nietzsche te constateren dat we de bibliotheek voorgoed dienen te sluiten omdat 'alle grote denkbeelden tijdens het wandelen worden gevormd'. Wel uit louter nieuwsgierigheid naar de rauwe realiteit achter de intellectuele constructies.

November 1989

Onze wandeling begint in november 1989, bij de brokstukken van de Berlijnse Muur. Onverwacht ontspringt in deze dagen de hoop op een wereld zonder muren. Met Neil Young zeilen we *Rockin' In The Free World*. Het einde van de geschiedenis kondigt zich aan. Wat volgt zijn optimistische jaren, deze jaren 1990, '91, '92, '93. Het zijn de jaren waarin Michael

613 Jorge Luis Borges, 'De bibliotheek van Babel', in: *De Aleph*, Amsterdam: De Bezige Bij 1986, p. 125-137.

Ignatieff gelooft dat 'het tij kosmopolieten zoals ik gunstig is gezind'.⁶¹⁴

'We leken tenslotte met zovelen te zijn. Er bestonden minstens een stuk of tien wereldsteden – enorme, multi-etnische smeltkroezen die een thuishaven vormden voor emigranten, ballingen, migranten en allerhande passanten. Voor de beter opgeleide beroepsbevolking van deze grote steden was een post-nationale geesteshouding een vanzelfsprekendheid. Mensen in deze plaatsen bekommerden zich niet om de paspoorten van de mensen met wie ze samenwerkten of samenleefden; het interesseerde hen niet waar de goederen vandaan kwamen die ze kochten; ze gingen er gewoon van uit dat ze bij het inrichten van hun leven vrijelijk zouden kunnen putten uit de gebruiken van ieder land dat ze toevallig bewoonden. Kosmopolieten maakten van het cultureel leentjebuurt spelen een positieve grondhouding: als het op cultuur aankwam, was exogamie beter dan endogamie, en promiscuïteit beter dan provincialisme'.⁶¹⁵

De open grenzen, de introductie van internet en de opkomst van kabeltelevisie scheppen in de eerste helft van de jaren '90 een mondiale wereld.⁶¹⁶ Een platte wereld, waarin 'de Ander' in toenemende mate het speelveld blijkt te delen met 'het Zelf'. Waarin *The Family of Man*, door Steichen nog verzameld in foto's in zwart-wit, volop kleur krijgt en elkaar lijkt te leren kennen.

Niet iedereen laat zich meeslepen in de euforie van de jaren '90. Bijna twintig jaar na de Val van de Muur, constateert de 'realist' Robert Kagan opgelucht dat het kosmopolitisme van de 'idealist' Ignatieff de kop is ingedrukt.

'De wereld is weer genormaliseerd', meent Kagan. In de jaren direct na de Koude Oorlog leek zich het aanlokkelijke perspectief te openen van een nieuwe internationale orde waarin natiestaten versmolten of volledig verdwenen, waarin ideologische conflicten wegvielen, culturen zich vermengden en er steeds meer ruimte ontstond voor vrije handel en communicatie. De moderne democratische wereld wilde geloven dat met het einde van de Koude Oorlog niet slechts één strategisch en ideologisch conflict beëindigd was, maar dat alle strategische en ideologische

614 Michael Ignatieff, *Waar het bloed kruip. Reis door het nieuwe nationalisme*, Amsterdam 1994, p. 16.

615 Idem.

616 Thomas Friedman laat in *The Lexus and the Olive Tree* (a.w.) en in *The World is Flat: A Brief History of the Twenty-first Century* (a.w.) het tijdperk van de mondialisering starten met de Val van de Muur in 1989. Friedman brengt de Val in verband met gelijktijdig optredende verschijnselen als het aandeelhouders-kapitalisme en de opkomst van internet en het *World Wide Web*. Een vergelijkbare cesuur brengt Eric Hobsbawm aan, wanneer hij de 20^e eeuw in 1989 laat eindigen. De 20^e eeuw was volgens Hobsbawm überhaupt een korte eeuw, omdat zij feitelijk pas in 1914 begon. Zie Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: the short twentieth century, 1914-1991*, New York: Vintage 1994.

conflicten ten einde waren gekomen. (...) Dat bleek een illusie. De wereld is niet getransformeerd.⁶¹⁷

En, Kagan opnieuw: 'Op het moment dat deze hoopvolle verwachtingen aan de oppervlakte kwamen, doemden er aan de horizon dreigende wolken op, tekenen van mondiale verwijdering, koppige tradities van cultuur, beschaving, religie en nationalisme, die verzet boden of dwars ingingen tegen de gemeenschappelijke aanvaarding van het democratisch liberalisme en het marktkapitalisme. Bijna op hetzelfde moment dat ze geformuleerd waren, werden de veronderstellingen die ten grondslag lagen aan het wereldbeeld van de jaren ná de Koude Oorlog, al weer onderuit gehaald.'⁶¹⁸

Inderdaad. Vrijwel onopgemerkt groeit onder het optimisme van de vroege jaren '90 de angst. De angst voor de ander. Een angst die alom aan de oppervlakte komt op die stralende herfstdag van 11 september 2001.⁶¹⁹ Maar het is geen passieve angst. De angst voor de ander zet aan tot activiteit, tot productiviteit. Met name in de Verenigde Staten en in Europa produceert zij een verhevigde zorg om het zelf. Een *bezorgdheid* om de eigen veiligheid. Toch groeit in de vroege jaren '90 niet alleen de angst voor de ander.

Vooralsnog onopgemerkt groeit ook de betrókkenheid op de ander. Het is een betrokkenheid die alom aan de oppervlakte komt in de laatste week van 2004 wanneer een tsunami over de Aziatische kusten spoelt. Deze betrokkenheid blijkt al even productief. De vloedgolf activeert een mondiale *zorg* voor de veiligheid van die ander.

'Ik benadruk een nieuwe realiteit', zegt Dominique Moïsi, chroniqueur van het mondiale temperament in de nog jonge 21^e eeuw. 'Een realiteit die in simpele bewoordingen is samen te vatten: *in het tijdperk van mondialisering is de relatie met de ander fundamenteeler geworden dan ooit.*'⁶²⁰

Angst voor de Ander

De aanvallen van Al Qaida zijn voor velen de eerste openlijke confrontatie met wat we niet veel later *mutual vulnerability* gaan noemen. Het besef dat in september 2001 tot in de haarvaten van de westerse samenleving

617 Robert Kagan, *De terugkeer van de geschiedenis. De liberale democratie en de opkomst van het nationalisme*, Amsterdam: De Bezige Bij 2008, p. 5.

618 Kagan, a.w., p. 13.

619 Volgens Dominique Moïsi, die ik hierin volg, was 9/11 niet de oorzaak van de angst die zich in de jaren daaropvolgend zo opzichtig zou ontplooien. 9/11 was eerder een katalysator ervan, plus een ventiel waardoor de angst zich naar de oppervlakte wist te werken. 'Ik geloof niet dat het echt op 11 september 2001 begon; die datum bevestigde en verhevigde die angst alleen maar.' Moïsi, a.w., p. 145.

620 Moïsi, a.w., p. 42

doordringt, is een notie die nog voor de Val van de Muur wordt neergelegd in Ulrich Becks boek *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*.⁶²¹ Een boek dat niet, zoals de titel suggereert, stelt dat we in een steeds risicovollere samenleving leven. Wel dat we ons steeds meer *bewust* worden van de gezamenlijke risico's die we lopen. In reactie daarop beginnen we onze samenleving rondom deze risico's te organiseren. Veel van die risico's, zo weten we, danken we grotendeels aan onszelf.

Het is onmogelijk om *Risikogesellschaft* te lezen zónder besef van de directe context waarin het boek verscheen: het ongeval in de kernreactor van Tsjernobyl in 1986. Deze ramp, in de Sovjetrepubliek Oekraïne, verstoorde in Europa niet alleen de nationale idylle dat risico's binnen de staatsgrenzen konden worden bezworen. Tsjernobyl maakte ook duidelijk aan welke risico's een hoog-technologische moderne samenleving is blootgesteld. Het zijn nieuwe, onbekende risico's in een nieuwe, grensoverschrijdende samenleving. En het zijn risico's die enkel nog mondiaal kunnen worden begrepen en afgedekt.

De moderniteit leverde ons niet alleen gigantische voordelen op, ze verhoogde ook de kans op gigantische ongelukken. Het besef van dergelijke risico's maakt ons gevoelig voor de verworvenheden van de moderne tijd. Becks '*andere Moderne*' is daarmee een 'reflexieve moderniteit'. Een moderniteit zich zelf doorlopend ter discussie stelt.

Becks boek verscheen in 1986. In het Duits. Het duurde tot 1992 tot het een Engelse vertaling kreeg.⁶²² Want op de start van het mondialiseringstijdperk – de val de Muur in 1989 – volgde immers een periode van onstuimig optimisme, waarin aan mondiale risico's maar amper werd gedacht. Geen *World Risk Society*, maar een '*Global World Order*' (G.H. Bush) leek voor de deur te staan, door sommigen zelfs omhelst als '*The End of History*' (Francis Fukuyama).

Dat optimisme bleek van korte duur. Wie enkele jaren later om zich heen keek, ontwaarde een wereld in brand. In Rwanda moordden radicale Hutu een miljoen Tutsi uit. In Sierra Leone, Liberia en Congo woedden gruwelijke burgeroorlogen. In Rusland belegerden de troepen van president Jeltsin een brandend parlamentsgebouw. Timothy McVeigh blies in Oklahoma City een groot overheidsgebouw op. In Israël vermoordde een orthodox-joodse student premier Rabin. En door voormalig Joegoslavië raasden moordcommando's die de zwartste herinneringen opriepen aan het nationaalsocialisme. Honderdduizenden vluchtelingen zochten asiel in de Europese Unie.

621 Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.

622 Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, New Delhi: Sage 1992.

Toch was de risicosamenleving voor velen nog grotendeels virtueel – tot de vliegtuigen in het WTC daar een eind aan maakten. In Nederland maakte ‘de moord op Fortuyn de risicomaatschappij zo concreet dat het begrip zijn oorspronkelijke betekenis verloor. Met de moord op Van Gogh viel het doek. De risicomaatschappij had een werkelijkheid gevonden.’⁶²³

Meer dan twintig jaar ná *Risikogesellschaft* blijken niet alleen de risico’s mondiaal (klimaatverandering, SARS, vogelgriep, internationaal terrorisme), met 11 September dringt ook het besef van deze risico’s mondiaal door. We leven niet meer in een *Risikogesellschaft* – Risk Society – maar in een *Weltrisikogesellschaft*, een World Risk Society.⁶²⁴

Niet zonder hoop echter constateert Beck dat het groeiende risicobesef inmiddels zo diep ingrijpt, dat we van de weeromstuit op weg zijn naar een kosmopolitische samenleving. Naar een samenleving die in een doorlopende kritische reflectie naar oplossingen zoekt voor de problemen die enkel op mondiaal niveau zijn op te lossen.⁶²⁵

Risikogesellschaft wordt in 1992 vertaald. Weer een jaar later, in 1993, schrijft de Duitse essayist Hans Magnus Enzensberger zijn *Aussichten auf den Bürgerkrieg*. Het is een van de eerste publieke erupties van de om zich heen grijpende angst, die op dat moment nog maar weinig intellectuelen lijkt op te vallen. Enzensberger – volgens Jürgen Habermas een van de meest gevoelige waarnemers van maatschappelijke ontwikkelingen⁶²⁶ en volgens Mario Vargas Llosa ‘een waarzeggende prins’, de essayist met het scherpste gevoel voor ‘waar het om gaat, voor de werkelijke problematiek van de actualiteit’⁶²⁷ – deze Enzensberger dus, bespeurt een wereldwijde chaos. En hij situeert die vooral dáár waar men zich het veiligst acht: in West-Europa. Enzensberger ziet oprukkende terroristen en slinkse maffiosi. Hij wijst zijn lezers op meedogenloze skinheads, drugsbendes, vandalen en doodseskaders.

En die komen, zo blijkt, vooral van buiten. Uit Oost-Europa, uit het

623 Hans Boutellier (et al.), *Leven in de risicosamenleving*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2006, p. 44.

624 Ulrich Beck, *Weltrisikogesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.

625 En meer dan dat. Becks kosmopolitische visie concentreert zich niet alleen op de angst, op de zorg om het zelf. Beck spreekt ook de hoop uit dat een oude ‘Europese’ vorm van kosmopolitisme weer tot leven komt. Een wereldburgerschap dat zich meer dan ooit bekommert om de ander, om de immigrant en de vreemdeling, die we met respect en gevoel voor diens ‘andersheid’ dienen te bejegenen. Dit is een stelling die al snel de kritiek oproep dat Beck zich door zijn kosmopolitische verlangen op sleepouw liet nemen. Dat Beck in zijn ‘*desire to establish a globalist outlook*’ zijn kritische analyse van de risicosamenleving leek te vergeten. Zie Luke Martell, ‘Beck’s Cosmopolitan Politics’, *Contemporary Politics* 14 (2 juni 2008), p. 129-143.

626 Jürgen Habermas, ‘Der Golf-Krieg als Katalysator einer neuen deutschen Normalität?’, in: Jürgen Habermas & Michael Haller, *Vergangenheit als Zukunft? Das alte Deutschland im neuen Europa*, München: Piper 1993, p. 25.

627 Mario Vargas Llosa, *De taal van de hartstocht*, Amsterdam: Meulenhoff 2002, p. 64.

Verenigd Koninkrijk, uit Latijns-Amerika. Enzensberger ziet niet alleen hoe Duitse 'autonomen' in kraakpanden hun atavistische vrijheid vieren. Hij hoort ook Poolse autodieven door parkeergarages sluipen. Hij ziet Colombiaanse cocaïnekartels hun drugs binnen dragen en leest hoe Britse kantoorklerken in het weekend verworden tot hooligans.⁶²⁸

Het alsmaar mondialiserende Europa staat volgens Enzensberger volstrekt hulpeloos tegenover dit 'pandemonium van zinloos geweld, drugstoerisme, voetbalsupporters, drankzucht, kinderporno, wapenhandel, injectienaalden, kapotte bierflessen, kunstpenissen en pistolen', zoals zijn Nederlandse navolger Jaffe Vink het later zal omschrijven.⁶²⁹ Vink gaat zelfs nog een stap verder. Hij herinnert aan de nazitijd en aan de passiviteit van de Duitsers die uiteindelijk de heerschappij van Hitler mogelijk maakt. Vink meent zelfs dat het Europa van 1993 in feite weerlozer is dan dat van 1933. Want de misdaden van de nazi's voltrokken zich nog in het geniep. Wie niet wilde, *hoefde* niet te weten wat zich in de joodse buurten, zigeunerwijken, psychiatrische inrichtingen, kampen, martelkelders en strafgevangenissen afspeelde. Nu wordt die mogelijkheid om te ontsnappen ons door de alomtegenwoordige media niet meer gegund.

Wat Vink doet voor Nederland en Enzensberger voor Europa, presteert de Amerikaanse journalist Robert Kaplan voor de Verenigde Staten. Voor zijn artikel en latere boek *The Coming Anarchy* (1994) trekt Kaplan naar West-Afrika en voorspelt dat wat zich daar, in Liberia en Sierra Leone afspeelt, ook het Amerikaanse lot zal zijn.

'West-Afrika wordt steeds meer het symbool van wereldwijde demografische, ecologische en maatschappelijke spanningen waarin criminele anarchie uit naar voren komt als het echte, strategische, gevaar. Op dit moment lijken ziekte, overbevolking, misdaad, schaarste aan grondstoffen, vluchtelingen, migratie, de toenemende erosie van natiestaten en internationale grenzen, de opkomst van prive-legers, beveiligingsbedrijven en internationale drugskartels zich tot West-Afrika te beperken. Maar binnenkort wordt ook onze beschaving hiermee geconfronteerd. Wat zich nu in West-Afrika voltrekt, is een inleiding in onze gemeenschappelijke toekomst, hoe onaangenaam ons dat ook in de oren zal klinken. Wanneer ik de wereldwijde politieke werkelijkheid in beeld wil brengen (...) dan moet ik beginnen in West-Afrika.'⁶³⁰

En daarmee lijken we, zestig jaar ná 1933, verder dan terug bij af. In

628 Hans Magnus Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.

629 Jaffe Vink, *Brief aan mijn dochter*, Amsterdam: Meulenhoff 2001.

630 Robert Kaplan, 'The Coming Anarchy', *The Atlantic Monthly*, February 1994. Zie: theatlantic.com/doc/199402/anarchy/2 (geraadpleegd 20 augustus 2008).

een mondiale wereld lijkt ook het geweld mondiaal. Wanneer er wordt vermoord, tonen de media zich trots dat ze erbij mogen zijn. Moordenaars zijn bereid om zich over hun daden te laten interviewen. Bombardementen, slachtpartijen en burgeroorlog verschijnen als televisiefeuilleton. Wij zijn toeschouwers. We zien alles, we weten alles en staan er machteloos tegenover.⁶³¹

Nu het verhaal van de *Risk Society* tot in de verste hoeken van de wereld zo'n onbarmhartige invulling krijgt, groeit onmiskenbaar de behoefte aan een nieuw veiligheidsperspectief. Of Enzensberger en Kaplan gelijk hebben, of onveiligheid in een steeds mondialer wordende samenleving ook werkelijk toeneemt, het doet er maar amper toe. In de loop van de jaren '90 groeit Becks mondiale risicosamenleving uit tot een politiek gegeven, waar geen enkele regering meer onderuit kan.⁶³²

Omdat de dreiging niet langer komt van buitenlandse en goed georganiseerde legers zoals in de tijd van de Koude Oorlog, maar van *private armies, security firms, and international drug cartels* (Kaplan), van skinheads, vandalen en doodseskaders (Enzensberger), voldoet terugtrekking op de nationale staat niet meer. Te meer omdat nu geen statelijke krijgers in de frontlijn strijden, maar gewone burgers die zich op straat, tijdens het werk of in hun vrije tijd geconfronteerd zien met pistolen, drugs en kinderporno. De veiligheid van machtsblokken of nationale staten – *State Security* – blijkt steeds minder een garantie voor de veiligheid van concrete individuen, waar ter wereld deze zich ook bevinden. Voor het eerst in de moderne geschiedenis achten intellectuelen de grenzen van de staat – heilig sinds de Vrede van Westfalen in 1648 – van geringer belang dan de veiligheid van de burgers in die staat. De focus lijkt te verschuiven. Van *State Security* naar *Human Security*. Van een gegarandeerde veiligheid van de staat, naar de veiligheid van mensen in de staat.

Human Security, zo betoogt een van zijn belangrijkste voorvechters, de Canadese minister van Buitenlandse zaken Lloyd Axworthy, 'is in essentie een poging om een wereldsamenleving te ontwerpen die de veiligheid van het individu centraal stelt en diens veiligheid beschouwd als motiverende kracht voor internationale actie.'⁶³³

631 Ralf Bodelier, *Tegen de Angst. Optimisme als opdracht voor de 21^e eeuw*, Wormer: Inmerc 2005.

632 Het is opmerkelijk dat we spreken van de risicosamenleving, terwijl we er beter aan zouden doen te spreken van de veiligheidssamenleving, meent filosoof Rüdiger Safranski. Op grond van gezondheids-, welvaarts- en zelfs criminaliteitsstatistieken valt af te leiden dat nooit eerder in de geschiedenis zoveel mensen zo langdurig genoten van een veilig bestaan. Dat de mondiale risicosamenleving desondanks uitgroeide tot een politiek gegeven, verklaart Safranski op dialectische wijze. 'Hoe hoger de graad van veiligheid, hoe groter het gevoel bedreigd te zijn (...) Omdat we in relatieve veiligheid leven, zijn we minder gewend aan existentiële dreigingen.' Safranski in: Boutellier, a.w., p. 28.

633 Lloyd Axworthy talks to *Canada World View*. Zie: dfait-maeci.gc.ca/canada-magazine/special/

Zorg voor de Ander

Maar niet alleen de angst voor de ander blijkt een organiserend principe in een tijd van mondialisering. Ook de sympathie, het medeleven met de ander neemt toe.⁶³⁴ Die komt aan het licht tijdens de golf van liefdadigheid die na de tsunami van 26 december 2004 over de wereld spoelt. Meer dan 230 duizend mensen komen om het leven, een miljoen mensen blijft ontredderd achter. Hun lot roept een eerder ongekende behoefte tot helpen in het leven, met name in dat deel van de wereld waar mensen toegang hebben tot mondiale medianetwerken als CNN of BBC. Het deel, dat economisch, technologisch en cultureel met elkaar is verweven. Het gemondialiseerde deel. Dit schenkt maar liefst 13 miljard dollar aan de slachtoffers van de zeebeving.⁶³⁵ Velen vertrekken tijdens hun kerstvakantie naar Azië om zélf de handen uit de mouwen te steken.

Sceptici wijzen er meteen op dat de tsunamislachtoffers deze miljarden onder meer danken aan de rozige kerstsfeer, de overweldigende beelden van de vloedgolf en het feit dat velen de vakantieparadijzen van Thailand en Sri Lanka kenden. Daarin hebben ze geen ongelijk. Toch wijst deze goedgeefsheid er vooral op dat niet alleen onze *bezorgdheid*, maar ook onze *zorgbehoefte* mondiale trekken krijgt. In een veel geciteerd opinie-stuk dat niet lang na de tsunami verschijnt, munt de Britse historicus Timothy Garton Ash dit verschijnsel 'morele mondialisering'.⁶³⁶ Volgens Ash voelen we ons in toenemende mate betrokken bij mensen voor wie het leven er beduidend minder rooskleurig uitziet, ongeacht de plaats waar deze mensen zich bevinden.

Ash' gelijk wordt sneller bevestigd dan hij ongetwijfeld had gehoopt. Op 8 oktober 2005 beeft de aarde in het Pakistaanse deel van Kasjmir. Tachtigduizend mensen komen om. Een maand later, in november, is er al bijna zes miljard aan hulp toegezegd.⁶³⁷ En nu gaat het geld niet naar vakantie regio's, getroffen tijdens het kerstdiner. Nu beschikken CNN

se1t3-en.asp (geraadpleegd 14 augustus 2008).

634 In zijn *Filosofisch Woordenboek* definieert Rudolf Eisler sympathie als 'sympatheia: Mit-Leiden, Miterleben von Gefühlen und Affekten anderer durch unwillkürliche Nachahmung, und durch 'Einfühlen' in den Gemütszustand anderer, was um so leichter möglich, je verwandter wir mit jenen sind. Der Anblick oder Gedanke fremden Leidens erweckt unmittelbar analoge Gefühle, wie die des Leidenden. Dazu kommt noch unter Umständen die Trauer über das Leiden des andern, bezw. Die Freude über das Glück des andern (Mitfreude, Mitleid). Sympathie ist auch die allgemeine, oft nicht klar motivierte Zuneigung zu jemand (Gegenteil: Antipathie). Die Sympathie als Mitgefühl mit verwandten Wesen ist ein Grundfactor in der Entwicklung der Sittlichkeit.' Zie: zeno.org/Eisler-1904/A/Sympathie (geraadpleegd 22 februari 2010).

635 International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies, *Tsunami five-year progress report 2004-2009*, Geneve 2009, p. 2.

636 Timothy Garton Ash, 'What will be left? This wave of global solidarity must not end in a detrius of broken promises', *The Guardian* 6 januari 2005.

637 'Pakistan krijgt 5,8 miljard dollar', *De Standaard* 19 november 2005.

en de BBC niet over spectaculair beeldmateriaal. Nu gaat het niet om blanke toeristen. Nu gaat het om baardige, orthodoxe moslims in een ruig berglandschap waar toeristen zich maar zelden vertonen.⁶³⁸

Ash constateert, en waarschijnlijk terecht, dat ‘burgers uit de rijke wereld zich in toenemende mate identificeren met mensen van ver weg en menen dat ze tegenover hen een morele verantwoordelijkheid hebben.’

Niet alleen mondiale zorg om het zelf maar ook mondiale zorg om de ander blijkt onlosmakelijk verbonden met het mondialiseringsproces. Mensen uit het Zuiden en mensen uit het Westen trekken onvermijdelijk elkaars levenssfeer binnen en scheppen door hun loutere aanwezigheid de voorwaarde om elkaar als medemensen te leren kennen.

Zou de angst, de behoefte aan veiligheid jegens de ander, wel eens nauw aan kunnen sluiten bij het intellectuele concept van *Human Security*; daarentegen lijken sympathie, medeleven, altruïsme en de behoefte om voor de ander te zorgen nauw aan te sluiten bij *Human Development*. Bij de morele idee – het paradigma, het beleidsvoornemen – dat we ons wereldwijd moeten inzetten voor het scheppen van een omgeving ‘waarin mensen zich volledig kunnen ontplooien. Waarin ze op productieve en creatieve wijze hun leven vorm kunnen geven en hun behoeften en interesses na kunnen streven.’⁶³⁹

Sociologen hebben de term nog niet gemunt. Maar het lijkt erop dat we niet alleen leven in een *global risk society*, maar ook in een *global care society*. Het mondialiseringsproces leidt niet alleen tot *Global Concern*. Het leidt ook tot *Global Commitment*.

Van Seneca tot Muller. Emoties als probleem

Het zijn lange en discutabele routes die starten bij emoties. Het is de route die van de emotie angst en via *global concern* loopt naar *human security*; en het is de route die van de emotie sympathie en via *global commitment* loopt naar *human development*.

Het zijn routes van ‘sociale emoties’ via ‘attitudes’ naar ‘kosmopolitische programma’s’ die grootschalig empirisch onderzoek verdienen, maar die ik enkel bewandel in de vorm van essayistische overwegingen. Het zijn routes die onder sommige intellectuelen op weerstand stuiten. Want

638 Op het moment dat ik aan dit deel van deze tekst werk, 13 januari 2010, beeft de aarde in Haïti. Schattingen van het aantal doden lopen op tot boven de 200 duizend. Vijf dagen na de aardbeving, op 18 januari 2010, hebben de landen van de Europese Unie al 420 miljoen euro voor Haïti toegezegd. De grote donoracties moeten dan nog komen. Zie: nos.nl/artikel/129888-eu-helpt-Haïti-met-420-miljoen-euro.html (geraadpleegd 20 februari 2010).

639 ‘Mensen zijn de werkelijke rijkdom der naties. Ontwikkeling draait dan ook om het uitbreiden van de kansen van mensen om het leven te leiden dat ze belangrijk vinden.’ UNDP. hdr.undp.org/en/humandev/ (geraadpleegd 30 mei 2009).

binnen het intellectuele discours dienen intellectuele analyses te starten bij intellectuele inzichten en niet bij maatschappelijke emoties. Emoties worden sterk gewantrouwd, als ze al niet worden genegeerd – althans volgens de methodologische standaarden die sinds jaar en dag in de wetenschap overheersen.⁶⁴⁰

Wanneer de Nederlandse filosoof F.A. Muller in de nog jonge 21^e eeuw ervoor pleit het denken enkel nog te laten aansluiten bij de natuurwetenschappelijke discipline, in plaats van het bewandelen van ‘essayistische paadjes in de jungle van schijn & wezen’⁶⁴¹ dan is hij bepaald de eerste niet. Aanvang 20^e eeuw bepleit de Britse analytisch filosoof Alfred Ayer niet alleen het negeren van emoties maar ook van de, volgens hem daar direct uitvolgende, morele, theologische en metafysische uitspraken. Niet alleen dragen dergelijke uitspraken volgens hem al snel het karakter van het bevel, ook vallen ze empirisch niet te controleren en zijn ze in een filosofisch betoog zinloos.⁶⁴²

Deze visie, van Ayer tot Muller, gaat op zijn beurt weer terug tot de 17^e eeuw. Tot René Descartes, die de rede superieur verklaart aan zijn omgeving, de *res extensa*, waaronder het lichaam met al haar emoties. Door de rede te vereenzelvigen met het denken, proclameert Descartes de twijfelende rede zelf, de *res cogitans* tot enige zekerheid. Met Descartes raken de buitenwereld, het lichaam en de menselijke emotie geïsoleerd en ondergeschikt aan de binnenwereld van het denken, het *cogito*.⁶⁴³ Maar ook Descartes is niet meer dan een tussenstation op de lange route die een zichzelf superieur verklarende rede aflegt door de hoge golven van de emoties.

Programmatisch blijken, achteraf, de afkeurende woorden die Seneca in de 1^e eeuw aan emoties wijdt. Seneca keert zich tegen Aristoteles wanneer deze stelt ‘dat bepaalde emoties als wapenen zijn, indien men ze goed

640 Paul Feyerabend: ‘Het ophemelen van de bewijsvoering neemt als vanzelfsprekend aan dat de listen van de Rede betere resultaten geven dan het ongehinderde spel van onze emoties. Dergelijke vooronderstellingen zouden volstrekt aannemelijk en zelfs waar kunnen zijn. Toch zou men die af en toe moeten toetsen. Toetsen betekent dat wij niet langer gebruik maken van de methodologie die daarmee is verbonden, maar dat we beginnen met het bedrijven van wetenschap op een andere manier en dan zien wat er gebeurt. Gevalsanalyses (...) laten zien dat dergelijke toetsen steeds weer plaatsvinden en dat zij de universele geldigheid van elke regel weerspreken. Elke methodologie heeft haar beperkingen en de enige ‘regel’ die overblijft is ‘alles gaat zoals het gaat.’ Paul Feyerabend, *Against Method*, London/New York: Verso 1993, p. 230.

641 Muller, a.w.,

642 A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York: Dover Publications 1936.

643 Descartes wordt op dit punt sterk bekritiseerd door vertegenwoordigers van de moderne neurologie. Zo stelt Antonio Damasio dat emotie en redelijkheid niet kunnen worden los gedacht. Hersenactiviteiten hebben een lichamelijk status. De rede kan niet van de emotie worden los gedacht, het denken is geënt op de emotie. En feitelijk geldt deze constatering uit neurologische hoek voor elk argument dat rede en emotie tegen elkaar uitspeelt. Antonio Damasio, *Descartes’ Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, London: Vintage 2006.

gebruikt.’ ‘Dat zou waar zijn,’ reageert Seneca, ‘als degene die zich ervan bedient ze inderdaad naar eigen believen als wapentuig kon opnemen en neerleggen. Maar deze wapens, die Aristoteles de deugd in handen geeft, strijden echter geheel eigener beweging en wachten niet tot iemand ze opneemt om ze te bezitten. Emoties zijn geen bezit.’⁶⁴⁴

Emoties, zo menen Seneca, Descartes, Ayer, F.A. Muller en zovelen anderen, verwarren de ziel en beletten de rede om juiste besluiten te nemen. Alleen de rede dient de mens een leven lang te onderwijzen en dat betekent feitelijk ook een levenslange strijd tegen de emoties die de rede keer op keer dreigen te overwoekeren. Want emoties, aldus Seneca, zijn ‘zich van de feilloze rede afkerende psychische activiteiten die strijdig zijn met de natuur.’⁶⁴⁵ Seneca’s verzet tegen de emoties is moreel gekleurd. Moreel goed is het volgen van de rede die een afspiegeling vormt van de redelijke ordening van de wereld. En moreel fout, is denken en doen dat zich niet aan deze redelijke wereldorde conformeert.

Het toestaan van een emotie als angst, is volgens Seneca een ‘ernstige morele fout’ omdat ze de mens in bezit neemt om vervolgens met hem op de loop te gaan. Wanneer we bang zijn, voor smadelijke opmerkingen bijvoorbeeld, dan zullen we ‘noodzakelijke taken laten liggen of openbare functies noch persoonlijke verplichtingen op ons nemen, terwijl dat soms heel goed voor ons zal zou zijn.’⁶⁴⁶

Zelfs een emotie als medelijden is voor Seneca een morele fout, ook al noemt hij medelijden, net als liefde en verlegenheid, een ‘vriendelijker gebrek.’⁶⁴⁷ Maakt angst een mens te hard om nog een juist oordeel te vellen, medelijden maakt hem weer te zacht. Seneca noemt het voorbeeld van de misdadiger, van de man die de beker van de slechtheid tot de laatste druppel leegdrank, en zijn organen zo met slechtheid doordrenkte, dat deze alleen nog maar gelijk daarmee zijn lichaam kon verlaten. Deze man, zo stelt hij, zocht feitelijk de dood. En wanneer we hem die zouden onthouden uit medelijden, dan onthouden we hem feitelijk het enige goede dat hem nog rest: een verlossing uit de slechtheid.⁶⁴⁸

Bij stoïcijnen als Seneca en hun vele ‘rationalistische’ opvolgers in de westerse geschiedenis, draait het om het zuivere denken, om puur intellectuele arbeid, om heldere argumenten, om producten van de rede.⁶⁴⁹

644 Lucius Annaeus Seneca, *Dialogen*, Amsterdam: Boom 2001, p. 97.

645 Seneca, a.w., p. 19.

646 Seneca, a.w., p. 75.

647 Seneca, a.w., p. 120.

648 Seneca, a.w., p. 95.

649 De rationalist is, volgens een definitie uit 1539 (!) iemand ‘*der dem reinen Denken größere Bedeutung für die Erkenntnis beimißt als der Erfahrung*’. Aldus het *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Zie: de.wikipedia.org/wiki/Rationalismus#cite_note-0 (geraadpleegd 4 september 2010).

En het is natuurlijk de vraag of zij daarmee de kracht van emoties binnen het domein van de rede niet onderschatten.

Van Hume tot Nussbaum. Emoties als rationaliteit

David Hume keert zich in de 18^e eeuw tegen de leerlingen van Descartes wanneer hij het verband tussen emoties enerzijds en de rede anderzijds niet negeert en bovendien de nadruk, in vaak positieve zin, bij de gevoelens legt.⁶⁵⁰ Niet alleen de ethiek, maar ook het wijsgerige en wetenschappelijke denken begint volgens Hume bij een *moral sense* en deze bestaat voor een belangrijk deel uit onze emotionele betrokkenheid op de wereld. Later pas ontstaan redelijke inzichten als ‘medemenselijkheid’ of ‘rechtvaardigheid’. Maar deze zijn geen oorspronkelijke constructies van de rede, het zijn afgeleiden van onze emoties.

Hume: ‘Onze morele betrokkenheid wekt hartstochten op en veroorzaakt of verhindert acties. Op dit terrein is de rede zelf volkomen machteloos. Daarom zijn de voorschriften van de ethiek geen uitdrukkingen van onze redelijkheid.’⁶⁵¹ ‘De rede is slechts slaaf van de passies en hoort dat ook te zijn.’⁶⁵² De emoties moeten niet aan de rede onderworpen worden. De rede dient de emoties te volgen.

Het is dan ook verrassend wanneer een hedendaagse intellectueel als Martha Nussbaum schrijft dat de meerderheid van filosofen het belang van emoties wel degelijk inzielt, ook al besteden ze er relatief weinig woorden aan. Veel intellectuelen, en dan met name degenen die emoties het meest krachtig afwijzen, blijken het belang ervan wel degelijk te onderkennen.

Vooral de Griekse en Romeinse stoïcijnen, die zich het minst willen laten leiden door de menselijke hartstochten, formuleren volgens Nussbaum een mooie aanzet tot een theorie van emoties. Omdat ze emoties zo krachtig *af*-wijzen, moesten de stoïcijnen ze immers eerst *aan*-wijzen.

Want dóór het expliciet afwijzen van emoties, zo stelt Nussbaum, erkennen stoïcijnen als Seneca al even expliciet de kracht en het belang ervan. Juist het feit dat de stoïcijnen zich zo fel tegen emoties verzetten, toont dat zij maar al te goed beseffen dat mensen in de dagelijkse praktijk op grond van deze emoties doorlopend beslissingen nemen. Beslissingen op grond van angst en medelijden, op grond van verdriet, liefde, vreugde, hoop, woede, dankbaarheid, haat, afgunst, jaloezie en schuldgevoel.

Door deze impliciete erkenning, zo meent Nussbaum, komen de

650 David Hume, *Enquiry concerning the principles of morals*, 1751.

651 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1739/40. P.325. Via: <http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hume/david/h92t/introduction.html> (geraadpleegd 4 september 2010).

652 Hume, *A Treatise*, a.w., p. 295.

denkers van de Stoa al een heel eind in de buurt van verklaringen áchter het gebruik van emoties. Emoties zijn in elk geval géén blinde krachten, verstoken van elke intelligentie. Integendeel. Voor de stoïcijnen vellen emoties feitelijk ‘waardeoordelen over de buitenwereld’, zoals ook de rede waardeoordelen over de buitenwereld velt.⁶⁵³ Wanneer we deze stoïcijnse theorie weer naar voren weten te halen, dan is het volgens Nussbaum ook mogelijk om emoties weer een belangrijke plaats te geven in het intellectuele discours.

Latere rationalisten als René Descartes worden door Nussbaum al even nauwkeurig gelezen. Zo blijkt de soep van de rede bij iemand als Descartes veel minder heet gegeten dan doorgaans opgediend, al was het maar omdat Descartes volop blijkt te worstelen met een emotie als mededogen voor het leed van de ander.⁶⁵⁴ Nussbaum laat ook zien dat denkers als Descartes zélf definities van emoties opstellen, waardoor deze, al dan niet bewust, worden voorzien van een cognitieve lading. Ook bij Descartes, kortom, liggen emotie en rede wellicht dicht bij elkaar dan we doorgaans menen.⁶⁵⁵

Emoties, zegt Nussbaum, hebben van de Stoa tot Hume een ‘cognitief-intentionele inhoud’. Ze bevatten een intentie: ze willen iets bewerkstelligen. En ze bevatten een cognitieve strategie: ze willen iets op een *specifieke manier* bewerkstelligen. Want niet alleen de intentie, niet alleen wát emoties willen bereiken – inzet, verbondendheid, strijd, aandacht, liefde, eer – blijken we heel specifiek te kunnen omschrijven. Dat geldt ook voor de cognitieve wijze waarop we onze emoties inzetten, richten, afzwakken en bijsturen. We zullen onze woede eerder richten op iemand die zwakker is dan op een sterker iemand. We plengen eerder tranen bij iemand waarvan we troost verwachten dan iemand die zich doorgaans koel en afstandelijk opstelt. Hoe angstig we ook zijn, geconfronteerd met een gevaarlijke tegenstander zetten we een hoge borst op en verbergen onze angst. Hoe oorspronkelijk emoties lijken te zijn, we blijken ze wel degelijk strategisch in te zetten. Emoties zijn, kortom, meer verwant met het denken dan we veronderstellen. Emoties zijn oplevingen van denken. Het zijn *Upheavals of Thought*.

Dat neemt natuurlijk niet weg dat er tal van verschillen zijn tussen redelijke en emotionele oordelen. Het belangrijkste verschil echter, zo vermoedt Nussbaum, is dat emoties zich richten op kwesties die mensen minder, of zelfs níet in de hand hebben. Emoties hechten bijvoorbeeld

653 Martha Nussbaum, *Oplevingen van het denken. Over de menselijke emoties*, Amsterdam: Ambo 2001, p. 116.

654 Nussbaum, a.w., p. 659.

655 Nussbaum, a.w., p. 42.

waarde aan het verwerven van veiligheid, rijkdom, erkenning, liefde of een lang leven. En dat zijn doorgaans zaken die je min of meer toevallen en dus maar amper via een redelijk parcours zijn af te dwingen.⁶⁵⁶ Een fietstochtje naar de stad is prima te overzien en gaat maar zelden met emoties gepaard. Een fietstocht naar Moskou is maar amper te overzien en te plannen en gaat vergezeld met emoties als stress en vrees. Een afspraak bij de fysiotherapeut om een verzwikte enkel roept geen emoties op omdat de behandeling simpel is en het tijdspad concreet valt in te schatten. Een afspraak met een oncoloog om een recent ontdekte tumor in de hersens van je kind, wekt daarentegen grote verwarring en immens verdriet omdat de toekomst van het kind hoogst onzeker is.

Het is kortom, de haalbaarheid van onze verlangens die bepaalt of we onze emoties, dan wel onze rede inzetten. Zeker wie ver liggende en enigszins diffuse verlangens als een zorgzame of veilige wereldsamenleving serieus wenst te nemen, verlangens die niet onmiddellijk via de rede te bevredigen zijn, kan niet om emoties heen. De hunkering naar een betere wereld gaat onvermijdelijk gepaard met acceptatie en afgunst, angst en anticipatie, haat en hoop, minachting en medeleven, verdriet en verveling, wanhoop en woede.

Emoties en handelen

Emoties doen nog iets. Anders dan redelijke overtuigingen zetten ze, zoals ook Hume al constateerde, direct aan tot handelen, al valt niet goed te voorspellen hoe die handelingen eruit zullen zien. Zo kan woede het verlangen oproepen om wraak te nemen, maar woede kan ook aanzetten tot wegllopen.

Liefde roept zowel het verlangen op om het object van die liefde te beschermen en er bij in de buurt te zijn, maar liefde kan zich ook vertalen in verlegenheid en het luisteren naar een lied van Chi Coltrane of een vioolconcert van Antonín Dvořák.

Angst kan leiden tot een overmoedige vlucht naar voren, in een poging om de oorzaak van de angst te overweldigen, maar angst kan ook leiden tot ontkenningsgedrag of in een sterk verlangen om de oorzaak van de angst uit de weg te gaan.⁶⁵⁷

Medeleven, of 'inleving' zoals Nussbaum het noemt, leidt meestal tot mededogen en zorg. Al kan medeleven met het leed van anderen, ook leiden tot tevredenheid en genot. Zelfs een beul die doelbewust leed toevoegt, kan dit alleen maar doen omdat hij zich het leed van zijn

⁶⁵⁶ Nussbaum, a.w., p. 31-84.

⁶⁵⁷ Nussbaum, a.w., p. 124.

slachtoffers maar al te goed kan voorstellen.⁶⁵⁸

Zo krachtig als de Stoa en hun opvolgers emoties afwezen, zo goed beseften ze ook hoe relevant emoties zijn. 'Emoties doen er toe', stelt de Franse 'geopolitieke' denker Dominique Moïsi die in 2009 een nieuwe wereldkaart presenteerde, gebaseerd op continentale emoties: *De geopolitiek van emotie*.⁶⁵⁹

Moïsi's benadering is verfrissend. Want de meeste geopolitieke analyses stoelen op louter economische, militaire en politieke feiten uit de regio's waarover ze handelen, ook al beseffen de schrijvers vaak dat ze daarmee de werkelijkheid tekort doen. Zo baseert de invloedrijke publicist Robert Kagan zijn geopolitieke analyses vooral op uitspraken van relevante politici en op voor ieder goed waarneembare politieke ontwikkelingen in de landen die hij beschrijft. Maar dan, halverwege zijn invloedrijke essay *De terugkeer van de geschiedenis*, verzucht Kagan plots: 'Naties zijn geen rekenmachines. Ze hebben de kenmerken van de mensen die er vorm aan geven en die er wonen, de ongrijpbare en onmeetbare trekken van liefde, haat, ambitie, angst, eer, schaamte, patriottisme, ideologie en religie – de dingen waarvoor mensen vechten en sterven, zowel in het heden als in de voorbije millennia.'⁶⁶⁰

Het zijn dergelijke emoties die Dominique Moïsi nu centraal stelt. Drie emoties identificeert hij: hoop, angst en vernedering. De 'cultuur van de hoop' ervaart Moïsi in Azië, 'de cultuur van de vernedering' in het Midden-Oosten, en 'de cultuur van de angst' in zowel Europa als in de Verenigde Staten. Een amalgaam van deze emoties tenslotte, bepaalt het humeur van Afrika en Latijns-Amerika.⁶⁶¹

Moïsi erkent de 'reusachtige moeilijkheden' die met een dergelijke indeling gepaard gaan, maar meent ook dat de rol van emoties in het denken nog volstrekt onderbelicht is. Dat is een immens gemis. Emoties weerspiegelen onder meer de mate van zelfvertrouwen van een samenleving. 'En het is die mate van vertrouwen die bepaalt of een samenleving in staat is om op te veren na een crisis, om uitdagingen aan te gaan, zich te voegen naar veranderende omstandigheden'.

Emoties beïnvloeden volgens Moïsi de houding van volkeren, de relaties

658 Nussbaum, a.w., p. 281-288.

659 Dominique Moïsi, *De Geopolitiek van emotie. Hoe culturen van angst, vernedering en hoop de wereld veranderen*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam 2009.

660 Robert Kagan, *De terugkeer van de geschiedenis*. De liberale democratie en de opkomst van het nationalisme, Amsterdam 2008, p. 92.

661 Hoop, angst en vernedering. Zijn het wel emoties? Psychologen onderscheiden doorgaans zes primaire emoties: vrees, verbazing, vreugde, verdriet, woede en weerspanning. De door Dominique Moïsi genoemde emoties 'hoop' en 'vernedering' komen in dat rijtje niet voor, terwijl 'angst' min of meer overeenkomst met 'vrees'. Moïsi lijdt er niet onder.

tussen culturen en het gedrag van natiestaten. ‘De poging emotionele patronen in onze wereld in kaart te brengen is misschien een riskante onderneming. Maar doen alsof die patronen niet bestaan zou nog veel gevaarlijker zijn.’⁶⁶²

Van Martha Nussbaum krijgt Moïsi in elk geval geen ongelijk. ‘Bij een ethisch en sociaal-politiek schepsel zijn ook de emoties ethisch en sociaal-politiek. Ze zijn een deel van een antwoord op de vraag: ‘Wat is het waard om moeite voor te doen?’ en op de vraag ‘Hoe moet ik leven?’⁶⁶³

Twee emoties, zeven observaties

Wanneer ik, in de volgende essays, twee emoties centraal stel, namelijk medeleven en angst, dan zijn dat ‘sociale emoties.’⁶⁶⁴ Het zijn emoties die worden opgewekt door de gedachten, gevoelens of handelingen van anderen.⁶⁶⁵ En het zijn emoties die worden omgezet in attitudes, gevolgd door handelingen. Zo kan een emotie als angst uitmonden in een attitude als egocentrisme, gevolgd door de zorg voor het eigen welzijn. Een emotie als medeleven kan daarentegen uitmonden in een attitude als altruïsme, gevolgd door de zorg voor andermans welzijn.

En dan doemen dezelfde ‘reusachtige moeilijkheden’ op als bij Moïsi. En de belangrijkste is: waarom kies ik net deze twee emoties, en waarom niet de drie die Moïsi zelf behandelt? Of de vier emoties die Daniel Goleman uitwerkt in zijn boek *Emotionele Intelligentie*?⁶⁶⁶ Of de veertien die Aristoteles onderscheidt in het tweede deel van zijn *Retorica*?⁶⁶⁷ Dan wel de achttien emoties uit de Nederlandstalige Wikipedia? Of de 46 uit de Engelstalige?⁶⁶⁸

662 Moïsi, a.w., p. 54-56.

663 Nussbaum, *Oplevingen van het denken*. a.w., p. 135

664 Angst valt bovendien in de categorie *primaire emoties*. Een primaire emotie is instinctief en wordt opgewekt door directe prikkels, zonder dat ons bewuste denken eraan te pas komt. Sociale emoties, zoals medeleven, schaamte, schuldgevoel en ontroering, zijn *secondaire emoties*. Secundaire emoties vloeien voort uit primaire emoties en zijn veelal complexer. Angst kan zowel worden ervaren als een primaire, dan als een secundaire emotie.

665 Sociale emoties, schrijven Hareli en Parkinson, zijn ‘sociaal’ omdat zij afhankelijk zijn van de gedachten, gevoelens en handelingen van andere mensen. Deze gedachten, gevoelens en handelingen van anderen zijn mogelijkwijze aan den lijve ondervonden, maar kunnen ook uit tweede hand zijn. Ze liggen in de lijn der verwachtingen, of ze zijn een product van de verbeelding. Hoe dan ook: sociale emoties verdienen deze term omdat ze intrinsiek verbonden zijn met sociale zorgen, met zorgen gerelateerd aan de gedachten, gevoelens of handelingen van anderen. Shlomo Hareli & Brian Parkinson, ‘What’s Social About Social Emotions?’, in: *Journal for the Theory of Social Behavior*, vol. 38, 2008, p. 133.

666 Vreugde, verdriet, woede en angst. Daniel Goleman, *Emotional Intelligence*, New York: Bantam Books 1995.

667 Woede → kalmte / Liefde → haat / Vrees → vertrouwen / Schaamte → schaamteloosheid / Vriendelijkheid → onvriendelijkheid / Medelijden → Leedvermaak / Verontwaardiging / Afgunst. Aristoteles, *Retorica*, Groningen: Historische Uitgeverij 2004, p. 98-132.

668 Zie: en.wikipedia.org/wiki/Emotion.

Ik heb geen afdoend antwoord op deze vraag. Daarmee bevind ik me overigens in het goede gezelschap van Moïsi, Goleman, Aristoteles of de Wikipedia's die ook al geen antwoord geven op de vraag waarom zij drie, vier, veertien, achttien of 46 emoties opvoeren. De meeste auteurs doen zelfs geen poging om hun keuze te verdedigen, en ik vermoed dat ze dit doen vanuit de gedachte dat uiteindelijke geen enkele keuze afdoende te verdedigen valt.⁶⁶⁹

Kies ik voor deze twee emoties, omdat angst en medeleven – gedefinieerd als medelijden – volgens Aristoteles worden gewekt door dezelfde feiten? Omdat angst, aldus Aristoteles 'een gevoel is van pijn en onrust, voortvloeiend uit de voorstelling van een naderend onheil dat verwoesting of leed veroorzaakt'?⁶⁷⁰ Omdat medelijden, wederom volgens Aristoteles, 'een gevoel is van pijn bij het zien van onheil dat verwoesting of leed veroorzaakt, dat iemand treft die dit niet verdient en waarvan je kunt verwachten dat ook jij zelf of een van je dierbaren er het slachtoffer van wordt, en dit alles wanneer het onheil zich in je nabijheid voordoet'?⁶⁷¹ Is het enige verschil tussen emoties als angst en medeleven niet dat we angstig zijn voor wat onszelf bedreigt, terwijl we medelijdend zijn omwille van wat een ander overkomt? Wellicht. Toch wordt mijn keuze voor de combinatie angst en medeleven, voornamelijk bepaald door het feit dat beide emoties sterk in het oog springen en het duidelijk lijken samen te hangen met het mondialiseringsproces.

In zeven *observaties* van angst en bezorgdheid hoop ik aannemelijk te maken dat we angst en bezorgdheid dienen op te vatten als belangrijke factoren onder het denken over mondialisering. In een verkenning van het *denken* over angst hoop ik deze notie verder uit te werken.

In zeven *observaties* van medeleven en zorg hoop ik aannemelijk te maken dat we medeleven en zorg eveneens kunnen opvatten als belangrijke factoren onder het denken over mondialisering. In een verkenning van het *denken* over medeleven hoop ik ook deze notie verder uit te werken.

In intellectuele beschouwingen doen emoties er doorgaans niet toe, althans, ze hóren er niet toe te doen. Emoties verwarren de ziel en vertroebelen de rede. Toch is het verdedigbaar dat emoties en rede dichter bij elkaar staan dan veelal wordt

669 De veertien gevoelens –*pathè*– die Aristoteles in deel II van zijn *Retorica* behandelt, staan volledig in het teken van de retorica. Een spreker die een toespraak houdt, moet er niet alleen op toezien dat zijn tekst helder en overtuigend is, hij moet zijn toehoorders ook doordringen van zijn vriendschap en zijn goede wil. Dit gebeurt door het opwekken van gevoelens, zo stelt Aristoteles en begint zonder omhaal met de beschrijving van de eerste emotie – woede – van wat er uiteindelijk dus veertien zullen worden. Aristoteles, *Retorica*, p. 101.

670 Aristoteles, a.w., p. 113.

671 Ibid.

verondersteld. Voor een analyse van het kosmopolitisme lijken twee sociale emoties van belang. Dat zijn angst en empathie, deze laatste in de zin van medeleven, ook al kan niet afdoende worden verdedigd waarom juist deze emoties zo voor de hand liggen. Wel kan het vermoeden aannemelijk worden gemaakt dat een sociale emotie als angst leidt tot *concern*, terwijl een sociale emotie als empathie leidt tot *commitment*.

16

Observaties rondom angst en bezorgdheid

Wijzen observaties van mondiale bezorgdheid op een trend? Op 'mondiale angst' overlopend in 'Global Concern'? Uit zeven concrete voorbeelden, van 'bewaakte identiteiten' tot 'immigratiebeperkingen', lijkt het verlangen naar veiligheid inderdaad opgang te doen. Roept de rusteloze dynamiek van de mondialisering soms angst voor de ander op?

Mensen zijn morele wezens, geneigd tot zorg voor anderen. Maar mensen zijn ook bange wezens, geneigd tot zorg voor zichzelf. En niet alleen onze behoefte om te zorgen maar ook onze hang naar veiligheid lijkt sterk toe te nemen. Mensen, concrete mensen, worden niet alleen gedreven door *commitment*. Wij lijken ook gedreven door *concern*.

In zeven observaties⁶⁷² verken ik het Rijk van de Angst. Het zijn observaties van ongelijksoortig formaat, van verschillende spelers, met verschillende reikwijdtes en op verschillende niveaus. Reacties die uiteenlopen van 'bewaakte identiteiten' van concrete individuen tot 'immigratiebeperkingen' voor mensen van buitenaf.

Observatie 1

Bewaakte identiteiten

In 1979 klimt een liedje van Supertramp hoog in de hitlijsten. *Won't you please, please tell me what we've learned / I know it sounds absurd / But please tell me who I am.*⁶⁷³ Op dat moment, als achttienjarige, begrijp

⁶⁷² Het zijn observaties met een journalistieke inslag, waarbij ik journalistiek in algemene zin definieer als onderzoek naar en het rapporteren van gebeurtenissen, onderwerpen en trends voor een breed publiek. Wat journalistiek onderscheidt van wetenschap en essayistiek, is de opmerkzaamheid van de journalist. Hij signaleert iets 'nieuws', brengt het aan het licht, pleegt een eerste analyse en maakt het toegankelijk voor een groter publiek. Daarna is het aan de wetenschap of essayistiek om dit nieuws in te bedden in structurele ontwikkelingen. Het 7^e en 8^e gebod uit Kovachs en Rosenstiels journalistenbijbel luiden dan ook: 'It must strive to make the news significant, interesting, and relevant. It must keep the news comprehensive and proportional.' Bill Kovach & Tom Rosenstiel, *The Elements of Journalism. What Newspeople Should Know and the Public Should Expect*, New York: Three Rivers Press 2001, pag. 12.

⁶⁷³ When I was young, it seemed that life was so wonderful, / a miracle, oh it was beautiful, magical. / And all the birds in the trees, well they'd be singing so happily, / oh joyfully, oh playfully watching me. / But then they sent me away to teach me how to be sensible, logical, oh responsible, practical. / And then they showed me a world where I could be so dependable / oh clinical, oh

ik het liedje als het relaas van een puber op zoek naar zijn identiteit. In aanvankelijke onschuld en geworpen in een vooraf gegeven wereld, ondergaat het kind de knechtende machten van opvoeding en onderwijs, om als puber gedesillusioniseerd en ontdaan van elke spontaniteit zijn volwassenheid te betreden.

Meer dan dertig jaar later hoor ik iets anders. Nu reflecteert de *Logical Song* een aanhoudende stroom debatten waarin het verlies van onze identiteit centraal staat. In aanvankelijke onschuld en geworpen in een vooraf gegeven nationale entiteit, ondergaat de volwassene plots de knechtende machten van een veranderende cultuur om gedesillusioniseerd en ontdaan van elke zekerheid in een postmoderne samenleving terecht te komen.

Het zijn identiteitsdiscussies waarin telkens weer één vraag centraal staat: *please tell me who I am*. In Nederland observeer ik in 2007 het debat dat zich ontspint na de korte toespraak van prinses Máxima bij de WRR, de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid. De toespraak waarin de prinses spreekt over haar *identificatie met Nederland* en haar schoonvader citeert, die zich jaren voor zijn dood identificeerde als wereldburger, Europeaan én Nederlander.⁶⁷⁴

Een schokkende toespraak was het allerminst. De zinnen waren eerder vanzelfsprekend dan onthullend. Toch viel eind september 2007 een schare aan opiniemakers over prinses Máxima heen.⁶⁷⁵ De Oranjeverenigingen en de VVD. Neoconservatieve intellectuelen als Bart-Jan Spruyt, Leon de Winter of Ad Verbrugge en sociaaldemocratische gemeenschapsdenkers als René Cuperus en Paul Scheffer. Van vrijzinnigen als Wim Couwenberg tot populistten als Geert Wilders en Rita Verdonk, directe erfgenamen van Pim Fortuyn. Allen plaatsten zij de uitspraken van Máxima: 'Ik weet niet hoe het is om Nederlander te zijn' en 'om de identiteit en loyaliteit van een mens zijn geen hekken te plaatsen' tegenover een nauw omschreven Nederlandse identiteit die de meeste Nederlanders zouden omarmen.

Máxima's wereldburgerschap, zo schrijft bijvoorbeeld de staatsrechtgeleerde Couwenberg, lijkt 'alleen op te gaan voor hen die niet tot het volk behoren. Voor een kleine maatschappelijke bovenlaag. Voor de meeste

intellectual, cynical. Supertramp, *The Logical Song* 1979.

674 Prinses Máxima: 'Mijn schoonvader, Prins Claus, zei het volgende: "Eén vraag die heel moeilijk te beantwoorden is en die mij herhaaldelijk werd gesteld, is hoe het voelt om Nederlander te zijn. Mijn antwoord is: ik weet niet hoe het is om Nederlander te zijn. Ik heb verschillende loyaliteiten en ik ben wereldburger en Europeaan en Nederlander." Het zijn woorden die ik nooit ben vergeten. Om de identiteit en loyaliteit van een mens zijn geen hekken te plaatsen. Ik denk dat veel mensen het zo voelen.' Ralf Bodelier, 'Diogenes, Seneca & Máxima. Over het wereldburgerschap van een prinses', in: S.W. Couwenberg, *Burgerschapproblematiek opnieuw ter discussie*, *Civis Mundi*, jaargang 48, april 2009, p. 97-101.

675 Uitgewerkt in Ralf Bodelier, 'Diogenes, Seneca & Maxima', a.w., p. 97-101.

mensen begint het identiteitsbesef nog altijd van onderop, dicht bij huis.⁶⁷⁶ In Couwenbergs ogen is Máxima's wereldburgerschap dan ook kunstmatig en onthecht. 'Voor die elites is wereldburgerschap veeleer een rationele categorie dan een reële emotionele identificatie met de wereldsamenleving als geheel.' Met dezelfde boodschap, maar op een heel andere toon, reageert Paul Scheffer. Hij meent dat de prinses zich hooghartig opstelt door te beweren dat iedereen een wereldburger is. 'Daarmee zet ze mensen die hechten aan een land waar ze wonen weg als kleinburgers. Daarmee gaat ze voorbij aan de gevoelens van heel veel mensen. Dat Máxima zich thuis voelt in Buenos Aires, New York en Amsterdam, wil niet zeggen dat zij zich ook verantwoordelijk voelt voor al deze plekken.'⁶⁷⁷

De commentaren van Scheffer en Couwenberg veronderstellen niet alleen een afgebakende identiteit. Ze transformeren eenieder die zich wereldburger noemt tot potentiële verrader. Het politieke effect van een dergelijke manoeuvre is onmiskenbaar. Ze maakt van Máxima, en van iedereen die denkt zoals zij, een vijfde colonne. Ze suggereert niet alleen dat Máxima de hand bijt die haar voedt, maar ook dat ze niet bereid is om voor Nederland op te komen. Ook al benadrukt Máxima dat ze zielsveel van Nederland houdt, het haalt allemaal niets uit. In de ogen van haar critici is zij afzijdig, recalcitrant en negatief.

Intellectuelen als Will Kymlicka en Samuel Huntington begrijpen het verzet tegen prinses Máxima maar al te goed. Zij stellen dat een tijd van mondialisering leidt tot een toename van uniforme identiteiten. Veel pogingen, aldus Huntington, om de identiteit van mensen op te rekken, zorgen voor verwarring en het zoeken naar een tegenstander om de eigen identiteit weer aan te scherpen. Om zichzelf te definiëren hebben mensen vaak een vijand nodig.⁶⁷⁸

Will Kymlicka wijst er op dat het een taak van overheden is om dergelijke vijandschappen vóór te zijn. 'Door modernisering, economische ontwikkelingen, verstedelijking en mondialisering hebben mensen hun identiteiten kleiner zien worden en ze opnieuw gedefinieerd in de beperktere en intiemere termen van hun gemeenschap', aldus Huntington.⁶⁷⁹ Mensen identificeren zich nu eenmaal het meest met degenen die ook het meest op hen lijken. En dat zijn degenen met dezelfde etniciteit, godsdienst, tradities, mythes, afstamming en geschiedenis.

Kymlicka en Huntington beroepen zich op feitelijke ontwikkelingen. Zij

676 S.W. Couwenberg, a.w., p. 94.

677 'Scheffer: Máxima doet hooghartig', *Nederlands Dagblad* 3 oktober 2007.

678 Samuel Huntington, *Wie zijn wij? Over de Amerikaanse identiteit*, Amsterdam: Ambo 2005, p. 40.

679 Huntington, a.w., p. 25.

verwijzen naar de debatten over de *Leitkultur* en het *Kopftuch* in Duitsland rond 2002 en 2003. Naar de nieuwe wet op de *Laïcité* in Frankrijk uit 2004, die het dragen van hoofddoekjes op middelbare scholen verbiedt. En op de verplichte invulling in het Verenigd Koninkrijk van het vak Burgerschapskunde met ‘diversiteit en identiteit’.⁶⁸⁰

Identiteitsvorming moet dan ook worden afgedwongen, meent Will Kymlicka, die hier een belangrijke taak ziet weggelegd voor overheden. Via het onderwijs moeten overheden meer eenduidige nationale identiteiten scheppen.⁶⁸¹ Volgens Kymlicka is een besloten identiteit zelfs een voorwaarde voor goed burgerschap en daaruit voortvloeiende sociale harmonie binnen de gemeenschap.⁶⁸² Kymlicka verwijt de ‘linkse’ pleitbezorgers van een pluriforme identiteit dat deze niet méér in handen hebben dan het definiëren van burgerschap als een bewuste keuze voor een aantal maatschappelijke en politieke principes: ‘rechtvaardigheid, tolerantie en beleefdheid’. Sociale samenhang echter, meent Kymlicka, komt binnen een land louter tot stand door het ‘gevoel’ bij dezelfde gemeenschap te horen plus het ‘verlangen’ om ook samen te blijven leven. ‘Sociale eenheid vereist dat burgers zich identificeren met hun medeburgers, dat ze hen zien als ‘een van ons’. Hij wijst er ook op dat nationale overheden dit steeds meer beginnen te beseffen en dat zij ‘throughout the West’ steeds vaker geneigd zijn om die eenheid daadwerkelijk af te dwingen.⁶⁸³

De Canadese journalist en filosoof Michael Ignatieff twijfelt er niet aan dat steeds meer overheden sociale samenhang proberen te scheppen door de nationale identiteit te benadrukken. Scherp wijst Ignatieff op het gevaar dat met deze identiteitsvorming verbonden is. In de jaren negentig van de vorige eeuw maakt Ignatieff voor de BBC een televisieserie over etnische conflicten in Joegoslavië, in Koerdistan, Noord-Ierland, Quebec, Duitsland en de voormalige Sovjet-Unie. De serie krijgt een vervolg in *Waar*

680 Een overzicht van identiteits-bevestigende maatregelen in Europa levert het WRR-rapport *Identificatie met Nederland*, Amsterdam 2007, p. 98-104.

681 Will Kymlicka, *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism, and citizenship*, Oxford/New York: Oxford University Press 2001, p. 218.

682 Kymlicka, a.w., p. 311-312.

683 De Canadees Kymlicka, wiens verhaal de spanningen representeert tussen het Frans- en Engelstalige deel van Canada, krijgt in Nederland volle steun van de opiniemaker Paul Scheffer, hamerend op de tegenstellingen tussen oude en nieuwe Nederlanders. In een recensie van zijn boek *Het land van aankomst* (2007) vat Baukje Prins Scheffers ideeën samen als ‘de verdediging van een open samenleving, die duidelijke grenzen stelt aan de (sic!) culturele veelvoud’. ‘Pikant detail’, schrijft Prins, ‘is wel dat hij deze visie toen presenteerde als een verdediging van het multiculturalisme, terwijl dezelfde visie nu wordt opgevoerd als kritisch alternatief voor het multiculturalisme’. Baukje Prins, *Bruggenbouwer of onheilsprofeet? Het ‘wij’ van Paul Scheffer*; zie: waterland.nl (geraadpleegd 22 mei 2010).

*het bloed kruipt.*⁶⁸⁴ Ignatieff vraagt zich af waarom Serviërs en Kroaten, mensen die enkele jaren eerder nooit over Servië en Kroatië nadachten, elkaar nu naar het leven staan.

Ignatieffs antwoord blijkt uiteindelijk dat van Huntington: wanneer mensen leven in vrees en onzekerheid, dan zoeken ze veiligheid binnen de identiteit van hun groep. Daaraan valt, in een wereld vol angsten, soms niet te ontkomen. Maar de gevolgen kunnen bijzonder onaangenaam zijn. Want wanneer het zo ver eenmaal is, meent Ignatieff, dan moeten we ernstig rekening gaan houden met zuiveringen, martelkampen en verkrachtingen. Etnische zuiveringen horen bij het nationalisme. Als je er heilig van overtuigd bent dat je alleen je eigen volk kunt vertrouwen, is ieder ander een potentiële vijand, een gevaar. En dat gevaar is alleen te bestrijden door die anderen te doden of te verdrijven.⁶⁸⁵

Observatie 2

Voedselveiligheid

Elke keer dat koffie, pindakaas en vruchtensap uit de supermarkt arriveren, haal ik mijn gereedschap tevoorschijn. De koffie zit vacuüm getrokken in twee lagen verpakkingsmateriaal dat enkel valt open te knippen met een stevige schaar. Onder de deksel van de pindakaas zit een vlies dat alleen met een aardappelmesje kan worden verwijderd. En onder het lipje van het pak vruchtensap zit een tweede sluiting dat louter met een boterhammes kan worden losgepeuterd.

Want ook de nadruk op onze voedselveiligheid groeit. Zij spiegelt de bezorgdheid om de eigen boterham, belegd met geitenkaas die niet is besmet met *Coxiella burnetii*, veroorzaker van de Q-koorts.

Wanneer alle consumenten morele implicaties heeft, zoals John McMurtry stelt,⁶⁸⁶ dan geldt dat zeker ook voor de consument die zich expliciet laat leiden door zorg over de veiligheid van zijn eigen voedsel. Dan kunnen we ons de nadruk op voedselveiligheid van consumenten concreet voorstellen als de weigering om jezelf schade toe te brengen.

Op nationaal niveau kennen alle westerse landen uitgebreide wetgeving om de veiligheid van hun voedsel te waarborgen. Een land als Nederland kent onder meer de Warenwet, de Warenwetregeling Hygiëne van levensmiddelen en de Warenwetregeling Bereiding en behandeling van levensmiddelen. Bij deze drie wetten blijft het niet. Over de veiligheid van ons voedsel waken ook de Landbouwkwaliteitswet, de Vleeskeuringswet,

⁶⁸⁴ Ignatieff, a.w.,

⁶⁸⁵ Hans Achterhuis, 'Identiteit en geweld', *VPRO Gids* 44, 3 november 2007.

⁶⁸⁶ John McMurtry, *Unequal Freedoms: The Global Markets As An Ethical System*, Toronto: Garamond Press 1998.

de Bestrijdingsmiddelenwet, de Destructiewet, de Gezondheids- en welzijnswet voor dieren, de Diergeneesmiddelenwet en de Gezondheidswet. En dit zijn dan nog slechts de wetten. Daaronder hangen nog een immens aantal uitvoeringsbesluiten en ministeriële regelingen.

Na de auto- en chemische industrie, is de voedselsector de meest gereuleerde markt van Europa. Wekelijks komen er twee tot drie nieuwe wetteksten of wijzigingen bij. Voedselstandaarden worden niet alleen ontwikkeld en toegepast op nationaal vlak, dat gebeurt ook op Europees en mondiaal niveau. 'Door de *World Health Organization*, de *World Trade Organization*, de *Food and Agriculture Organization* en de *Codex Alimentarius* – een internationaal forum waaraan 182 landen en één organisatie (Europese Commissie) deelnemen, en dat standaarden ontwikkelt voor voedselveiligheid, voedselkwaliteit, consumentenbescherming en consumentenvoorlichting.⁶⁸⁷

Is dit voldoende? Van enige afstand bezien kan het antwoord niet anders luiden dan ja. Het Nederlandse voedsel was nooit zo veilig als vandaag. In zijn algemeenheid vinden consumenten dat overigens ook. De meerderheid van alle Nederlandse consumenten – 71 procent – geeft aan zich geen zorgen te maken over voeding of de productie van voedingsmiddelen.⁶⁸⁸ Het vertrouwen in landen als Groot-Brittannië, Noorwegen en Denemarken blijkt het Nederlandse overigens nog te overtreffen,⁶⁸⁹ al ligt het Europese gemiddelde iets lager, op zestig procent.⁶⁹⁰

Het vertrouwen is hoog tót op het moment dat een affaire aan het licht komt, variërend van de dioxinecrisis, de Q-koorts, de vogelpest, de ontdekking van koeien met BSE (wellicht veroorzaker van Creutzfeldt-Jakob) of de varkenspest. In het licht van wereldwijde angst en aandacht die deze affaires oproepen, richten ze relatief beperkte schade aan: de waarschijnlijk door BSE veroorzaakte variant van de ziekte Creutzfeldt-Jakob kostte tot 2009 wereldwijd aan 213 mensen het leven.⁶⁹¹ Aan de gevaarlijkste variant van de vogelpest – H5N1 – stierven sinds 2003 wereldwijd 287 mensen.⁶⁹² En aan met varkenspest besmet vlees is nog niemand overleden. Dit vlees kan zonder problemen door mensen worden gegeten.⁶⁹³ Vergeleken

687 Michel Knapen, *Exotisch recht. Van adelsrecht tot Zuidpoolrecht*, Tilburg: Celsus juridische uitgeverij 2011, p. 90.

688 Zie: foodconsult.nl/downloads/Voedselveiligheid.pdf.

689 Unii Kjaernes et al., *Trust in Food: A Comparative and Institutional Analysis*, Basingstoke: Houndsmill 2007.

690 Ahmed ElAmin, *Consumers concerned about food safety*, 8 februari 2006; zie: foodproductiondaily.com/Supply-Chain/Consumers-concerned-about-food-safety.

691 Zie: nl.wikipedia.org/wiki/Boviene_spongiforme_encefalopathie#variant_Creutzfeldt-Jakob_Disease_28vCJD.29 (geraadpleegd 9 september 2010).

692 Zie: en.wikipedia.org/wiki/Human_mortality_from_H5N1 (geraadpleegd 9 september 2010).

693 Zie: voedingscentrum.nl.

met, bijvoorbeeld, het jaarlijkse aantal verkeersdoden wereldwijd – 1,27 miljoen in 2004 – zijn dit geen schokkende cijfers.⁶⁹⁴

Op het moment echter dat een affaire opdoemt, slaat de angst toe. Dan blijkt het vertrouwen van consumenten in hun voedsel bijzonder wankel.⁶⁹⁵ Slagers zien hun omzet scherp dalen, overheden voelen zich gedwongen tot grootschalig ruimen van veelal gezonde dieren en luid klinkt de roep om de productie van voedsel beter te beschermen. Supermarkten halen producten van hun schappen en terug van de consumenten, terwijl de hele keten een gevoelige imagoschade lijdt. Uit angst voor de Mexicaanse Griep – het H1N1-influenza virus – werden in Egypte in het voorjaar van 2010 op gruwelijke wijze een kwart miljoen varkens gedood.⁶⁹⁶ Toch was er geen enkele aanwijzing dat deze dieren een rol speelden in de verspreiding van deze ziekte die in Nederland per vergissing ‘varkensgriep’ was gedoopt.⁶⁹⁷

De angst voor slecht voedsel is disproportioneel groter dan de daadwerkelijke risico's die consumenten lopen. Er gaapt dan ook een diepe kloof tussen de perceptie van consumenten en de wetenschappelijk feiten rondom voedselveiligheid. Deze kloof, zo constateren onderzoekers, wordt voor een belangrijk deel gecreëerd door de media.⁶⁹⁸ ‘Consumenten die veelvuldig worden blootgesteld aan berichten in de media over de consumptie van vlees, laten weten dat ze in het verleden vaker vlees lieten staan en geven bovendien aan dat ze dit ook in toekomst zullen doen.’⁶⁹⁹

Deze angst onder consumenten jaagt overheden doorlopend op om nog strengere maatregelen te nemen, om de wetgeving nog sluitender te maken en het toezicht nog krachtiger. Of de angst die daarmee bestreden moet worden ook afneemt, is nog maar de vraag. Door het creëren van een omvangrijk veiligheidssysteem worden mogelijke gebreken of lacunes in dat systeem onmiddellijk vertaald als bedreigingen. ‘Ons lot wacht ons niet alleen op in besmet vlees. Het loert vooral ook achter het haperende systeem van keurmerken en inspectiediensten’, observeert filosofe Marjolein Drenth von Februar. ‘We hebben steeds vaker te maken met een ten onrechte geschapen gevoel van veiligheid. Keurmerken iso-systemen, kwaliteitssystemen, verzekeringen en rechtsbescherming zijn ingesteld om ons te beschermen tegen het lot. Deugen die beschermingssystemen

694 Zie: who.int/mediacentre/factsheets/fs310/en/index.html (geraadpleegd 9 september 2010).

695 ‘Consumentenvertrouwen is wankel evenwicht’, *VWS-bulletin* 12 augustus 2000.

696 Zie: en.wikipedia.org/wiki/Pandemic_H1N1/09_virus (geraadpleegd 9 september 2010).

697 Zie: morungexpress.com/analysis/27870.html (geraadpleegd 9 september 2010).

698 Wim Verbeke, ‘Consumer perception of food safety: role and influencing factors’, in A.G.J. Velthuis (eds.), *New approaches to food safety economics*, Dordrecht: Kluwer 2002.

699 Verbeke, a.w., p. 32.

niet, dan versterkt dat ons gevoel van onveiligheid veel meer dan de kans op de individuele ongevallen zelf.⁷⁰⁰

Observatie 3

Protectionisme

Jaarlijks betaal ik via mijn belastingen meer dan 300 euro aan het Europees landbouwbeleid. Dat is meer dan de 250 euro die ik kwijt ben aan mijn belastingafdracht voor ontwikkelingssamenwerking. Nu komt een deel van deze 300 euro weer naar Nederland terug als landbouwsubsidie, onder meer voor het zuivelbedrijf Campina (655 miljoen euro per jaar) en Friesland Foods (393 miljoen euro per jaar).⁷⁰¹

Het beschermen van de eigen markten is in Europa en de Verenigde Staten nog steeds de norm. Sinds 1958 spendeert de Europese Unie jaarlijks 48 procent van haar budget (48 miljard euro in 2005) aan het expliciet protectionistische Gemeenschappelijk Landbouw Beleid.⁷⁰² De Verenigde Staten subsidiëren haar boeren met (23 miljard dollar in 2005) *farm income stabilization*.⁷⁰³

Dit protectionisme lijkt eerder toe- dan af te nemen. Een belangrijk signaal in deze richting is de vastgelopen Doha-ronde. Dat is een door de Wereldhandelsorganisatie georganiseerde onderhandelingsprocedure, met als doel protectionisme wereldwijd op te heffen om zo de internationale handel te bevorderen. Deze Doha-ronde, die in 2001 begon, zou in 2006 worden afgerond. Maar in 2010 zitten de onderhandelingen muurvast.⁷⁰⁴

Een ander signaal is het breken van afspraken, gemaakt door de leiders van de G20 in november 2008 over het niet invoeren van handelsbeperkingen. Een rapport van de Wereldbank uit maart 2009 toont aan dat zeventien van de twintig landen in de tussenliggende maanden niet minder dan 47 protectionistische maatregelen hebben genomen.⁷⁰⁵ Het meest expliciet waren de Verenigde Staten die in 2008 grote onrust veroorzaakten met een uitgewerkt plan om de import van buitenlandse

700 Marjolein Drenth von Februar, 'De voors en tegens van het lot', in: Boutellier, a.w., p. 21.

701 Olav Velthuis, 'Campina grootste ontvanger van subsidies', *de Volkskrant* 25 januari 2006.

702 Kym Anderson & Tim Josling, 'The EU's Common Agricultural Policy at fifty: an international perspective', *CEPR Policy Insight* 13, 12 november 2007.

703 'Farm Subsidies Over Time. In recent years, farm subsidies have remained high even in years of near-record profits', *The Washington Post* 2 juli 2006.

704 Ian F. Fergusson, *World Trade Organization Negotiations: The Doha Development Agenda*, Congressional Research Service 18 januari 2008; zie: fpc.state.gov/documents/organization/69477.pdf (geraadpleegd 15 september 2010).

705 Elisa Gamberoni & Richard Newfarmer, 'Trade Protection: Incipient but Worrisome Trends', in: *Trade Notes* no. 37, *The World Bank* 2 maart 2009. Zie: siteresources.worldbank.org/NEWS/.../Trade_Note_37.pdf (geraadpleegd 15 september 2010).

goederen aan banden te leggen. Een plan dat volgens commentatoren sterk deed denken aan *Buy American* uit 1933. Toen, midden in de grote depressie, verbood de overheid het gebruik van buitenlands ijzer en staal voor nieuwe infrastructurele projecten.⁷⁰⁶

Ontwikkelingseconoom Jagdish Bhagwati hamert er doorlopend op: meer ontwikkelingshulp is water naar zee dragen, zolang rijke én arme landen hun grenzen niet openen voor elkaars producten. Bhagwati: ‘Wanneer jullie, rijke landen, protectionistische maatregelen nemen, hoe klein ook (...) dan ondermijnen jullie inspanningen van arme landen die de laatste jaren, stapje voor stapje, hun markten hebben vrijgegeven. (...) Het is extreem moeilijk voor arme landen hun protectionistische maatregelen op te heffen, zolang rijke landen, die doorgaans vrijhandel prediken, zelf weer invoerrechten gaan heffen.’⁷⁰⁷

Zoals veel macro-economen – van Adam Smith en David Ricardo tot Milton Friedman – is Jagdish Bhagwati een groot tegenstander van handelsbelemmerende maatregelen. Dat is hij naar eigen zeggen niet om rijke landen via vrijhandel nog rijker te maken, maar om arme landen aansluiting te laten vinden bij de wereldeconomie. In de visie van Bhagwati is vrijhandel de krachtigste impuls in het uitroeien van extreme armoede.⁷⁰⁸

De argumenten van deze macro-economen zijn veelal terug te voeren tot een weerlegging van het ‘nulsomspel’ dat de tegenstanders van vrijhandel veronderstellen. Volgens deze *zero sum game* hebben de opbrengsten van transacties een constante waarde. Wanneer één speler iets verdient, moeten de andere spelers evenveel verliezen. Er is maar één taart te verdelen. Het voordeel dat rijke landen hebben van vrijhandel, moet dus wel ten koste gaan van arme landen. En profiteren arme landen van vrijhandel, dan gaat dat ten koste van de winstgevendheid voor rijke landen.

Voorstanders van vrijhandel echter menen dat elke transactie voordelen oplevert. Zou dat niet het geval zijn, dan zou de koper immers niet kopen en de verkoper niet verkopen. Elke commerciële handeling is dan ook een *non-zero-sum activity*, gebaseerd op het feit dat er weliswaar maar één taart te verdelen valt, maar dat die taart wel doorlopend groeit. Het is dit groeien van de taart, die het geen-nulsomspel dat handel heet mogelijk maakt.⁷⁰⁹

Terecht of niet, voor politici zijn er altijd wel redenen om vrijhandel aan

706 DPA news agency, *Brussels Warns US on Protectionism*, 30 januari 2009; zie: dw-world.de/dw/article/0,,3988551,00.html (geraadpleegd 15 september 2010).

707 Jaddish N. Bhagwati, ‘The Poor’s Best Hope - Trading for Development’, *The Economist* 22 juni 2002.

708 Bhagwati, *In Defense of Globalization*, a.w.

709 Robert Reich et al., ‘Why Economics Isn’t A Zero-Sum Game’, *Newsweek* 8 september 2008.

banden te leggen, om tariefmuren te installeren, importquota's vast te stellen, administratieve barrières op te werpen, douaneregels aan te scherpen, via anti-dumping-wetgeving de import te beperken, de eigen industrie te subsidiëren, exportsubsidies te verstrekken of wisselkoersen aan te passen. Veel van deze politieke overwegingen kunnen worden teruggevoerd op een concrete en al te menselijke emotie als angst. Protectionisme lijkt een rationeel debat onder economen. Maar in feite is het een debat onder politici die willen antwoorden op de roep onder de eigen bevolking om bescherming tegen de woelige golven van de internationale markt.

En deze electorale druk neemt toe, stelt Dominique Moïsi in zijn *Geopolitiek van Emotie*. In Europa groeide volgens Moïsi in de jaren '90 de angst voor 'Anderen' die de banen van autochtone Europeanen inpikten, gevolgd door hartstochtelijke pleidooien om eigen markten te beschermen. In het crisisjaar 2008 kreeg deze economische bezorgdheid zelfs de overhand.⁷¹⁰ Moïsi wijst erop dat in Frankrijk, veertig jaar na mei '68, niet minder dan 75 procent van alle jongeren ervan droomt om ambtenaar worden om zo een voor het leven gegarandeerde baan te hebben. Franse jongeren vertelden op televisie, aldus Moïsi, dat ze niet wilden worden 'als de Chinezen of de Indiërs'. Ze eisten, kortom, protectie tegen de markt. Wilde de generatie van '68 de wereld veranderen, die van 2008 wil tegen de wereld worden beschermd.

Niet alleen Moïsi constateert dat angst de terugkeer van het protectionisme bevordert. In een van zijn eerste toespraken als Voorzitter van de Europese Raad constateert Herman Van Rompuy dat Europeanen steeds vaker bescherming eisen tegen landen als China, India en Brazilië. Landen die hun economische kracht gaandeweg omzetten in politieke macht. In een tijd dat de mondialisering nog veelal abstracte contouren had, dachten de Europeanen dat iedereen er zijn voordeel mee kon doen. Maar nu nieuwe grootmachten daadwerkelijk voor de deur staan, vrezen de Europeanen dat ze hun banen zullen kwijtraken en dat hun levensstandaard wordt ondermijnd. 'Mensen in Europa zijn bezorgd', stelde Van Rompuy. Door de mondiale concurrentie, vrezen ze niet het verlies van politieke macht maar van hun welvaart.⁷¹¹

In Amerika is het niet anders. Overal in het land 'voel je' een 'reactie tegen de mondialisering' en 'de terugkeer van een krachtig protectionisme', meent Dominique Moïsi.⁷¹² Ook Thomas Friedman trekt deze conclusie.

710 Moïsi, a.w., p. 152.

711 Herman Van Rompuy, *The Challenges for Europe in a Changing World*, Collège d'Europe, Brugge, 25 februari 2010. Zie: consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/.../113067.pdf (geraadpleegd 24 maart 2010).

712 Moïsi, a.w., p. 175.

Op de laatste pagina van *The World is Flat*⁷¹³ vat hij zijn invloedrijke boek samen in twee 'gevaaren waarmee Amerikanen vandaag de dag worden geconfronteerd'. Dat zijn een 'overdaad aan bescherming' (tegen een herhaling van 11-9-2001) en een 'overdreven zorg over onze rol in een competitieve wereld' (de wereld van na 9-11-1989) 'waardoor we onszelf, op zoek naar economische zekerheid, gaan ommuren'. Volgens Friedman, net als Bhagwati en Moïsi een verklaard tegenstander van protectionisme, is toegeven aan deze gevaren 'rampzalig voor Amerika en voor de wereld'. Zijn *The World is Flat* is, net als zijn grote voorganger *The Lexus and the Olive Tree*, dan ook één groot pleidooi tégen de angst en vóór meer openheid.⁷¹⁴ Tegen de angst voor migranten, tegen de angst voor technologie, tegen de angst voor nieuwe culturele ervaringen, tegen de angst voor het uitbesteden van werk en het invoeren van buitenlandse goederen. 'Het is van wezenlijk belang dat we zo open en flexibel mogelijk blijven.'⁷¹⁵

Alan Greenspan tenslotte, als voorzitter van het stelsel van Amerikaanse banken (FED) tot 2006 wellicht de machtigste man in de wereldeconomie, maakt zich evenzeer ernstig zorgen over het opwerpen van handelsbarrières in westerse landen ter bescherming van de nationale economieën. 'Protectionisme is een vorm van populisme', stelt Greenspan in 2007 tijdens een afscheidsinterview. Wie voor het opwerpen van handelsbarrières is, kan volgens Greenspan niet tegen de stress die de vrije concurrentie met zich meebrengt.⁷¹⁶

Hoe angst onmiddellijk protectionisme aanwakkert, toont de maatregel die de Amerikaanse president Barack Obama in september 2009 wil nemen om de invoer van Chinese autobanden af te remmen. Na berichten van Amerikaanse vakbonden dat de invoer van goedkopere Chinese banden zal leiden tot het verlies van zeventuizend arbeidsplaatsen in de VS en het 'slachtofferen van Amerikaanse arbeiders', keurt de Amerikaanse president een verhoging goed van 35 procent importbelasting. De maatregel leidt terstond tot een woordenwisseling met China, dat dreigt om Amerikaanse importproducten met eenzelfde tarief te gaan belasten. Analisten vrezen dat de door Obama aangekondigde maatregelen, die overigens niet worden doorgezet, een eerste stap zullen zijn in een spiraal van protectionisme en uitmonden in een handelsoorlog.⁷¹⁷

713 Friedman, *De aarde is plat*, a.w., p. 584.

714 Friedman, *Het Gouden Keurslijf*, a.w., p. 233-241.

715 Friedman, *De aarde is plat*, a.w., p. 328.

716 Maarten Schinkel & Freek Staps, 'Ik ben in de verkeerde eeuw geboren. Centrale bankier Alan Greenspan teleurgesteld in president Bush', *NRC Handelsblad* 17 september 2007.

717 'The tyre wars. Playing with fire. By succumbing to domestic pressures, America has started an alarming trade row with China', *The Economist* 17 september 2009. Zie ook Eli Clifton, 'Tyre War' Strains U.S.-China Relations', *IPS Newsnet* 15 september 2009.

Dankzij de publieke druk om protectionistische maatregelen te nemen, zal ouderwets protectionisme zoals vóór de Tweede Wereldoorlog niet terugkeren, denkt Moïsi: 'We hebben te veel geleerd van de protectionistische maatregelen in 1929.' Maar zeker is hij er niet van. 'De verleiding om de eigen, klagende bevolking gerust te stellen met populistische en uiteindelijk egoïstische maatregelen, zou wel eens kunnen groeien wanneer de crisis doorzet.'⁷¹⁸

Observatie 4

Preventieve oorlog

Niet lang na de aanvallen op New York en Washington in 2001, ontbrandt, eerst in Amerika en even later wereldwijd, een debat over de wenselijkheid van preventieve oorlog. Inzet is de Amerikaanse aanval in Afghanistan, gericht op het voorkomen van nieuwe acties door Al Qaida, de vermoedelijke organisatie achter de aanslagen van 9/11. Vervolgens richt de discussie zich op Irak, verdacht van het steunen van terrorisme en produceren van massavernietigingswapens.

In juni 2002 formuleert de Amerikaanse president G.W. Bush de aanzet tot wat doorgaans de *pre-emptive war* wordt genoemd. Een vorm van geweld die waarschijnlijk beter als *preventive war* kan worden gedefinieerd.⁷¹⁹ Bush: 'We kunnen Amerika en de vrienden van Amerika niet verdedigen door er maar het beste van te hopen. We kunnen het ons niet permitteren om geloof te hechten aan tirannen die plechtig non-proliferatieverdragen ondertekenen om ze vervolgens te breken. Wanneer we wachten tot dreigingen werkelijkheid worden, dan wachten we te lang. (...) Onze oorlog met het terrorisme wordt niet op defensieve wijze gewonnen. We moeten de vijand opzoeken, zijn plannen verstoren en de gevaarlijkste dreigingen aanpakken voordat ze werkelijkheid worden. (...) Onze veiligheid vereist omvorming van het militaire apparaat – een apparaat dat, indien noodzakelijk, kan toeslaan in elk donker hoekje van de wereld. Onze veiligheid vereist dat alle Amerikanen vooruitziend en vastberaden zijn, klaar voor preventieve maatregelen wanneer het nodig is om onze vrijheid en onze levens te verdedigen.'⁷²⁰ Later, in de National

718 Dominique Moïsi, 'Obama's Europe. The problems the US will face under its seemingly multi-lateral new president will test old Europe too', *The Guardian* 27 december 2008.

719 Het Witte Huis spreekt veelal van 'pre-emptive strikes', maar omdat onmiddellijke dreiging, zoals bijvoorbeeld de Arabische dreiging richting Israël aan de vooravond van de Zesdaagse Oorlog ontbreekt, is het beter om te spreken van preventieve oorlogen. Dat zijn oorlogen die tot doel hebben mogelijke aanvallen op voorhand onmogelijk te maken. Zie: Miriam Sapiro, 'The Shifting Sands of Preemptive Self-Defense', *American Society of International Law*, vol. 97, no. 3, 2003, p. 599.

720 Witte Huis 1 juni 2002, *President Bush Delivers Graduation Speech at West Point*. Zie: georgew-bush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/06/20020601-3.html (geraadpleegd 29 maart 2010).

Security Strategy zal het Witte Huis Bush' gedachte inderdaad omzetten in concreet beleid.⁷²¹ Het is een beleid dat leidt tot fel debat.

Aanvankelijk staat vooral de juridische legitimatie van de oorlog in Irak ter discussie. Formeel beroept de Amerikaanse regering zich op Resolutie 678 van de Veiligheidsraad van de Verenigde Naties,⁷²² terwijl voormalig VN-secretaris-generaal Kofi Annan stelt dat de invasie in Irak niet plaatsvond conform het VN-verdrag. *'From our point of view and from the Charter point of view (the war) was illegal.'*⁷²³ Vervolgens draait het debat om de algemenere vraag of de inval wel nodig was om de Amerikaanse, cq. westerse veiligheid te garanderen. Wanneer het antwoord ontkennend luidt,⁷²⁴ en daar is veel voor te zeggen, dan is het meer dan interessant om te vragen waar de steun voor deze vorm van oorlog vandaan kwam? Te meer omdat de steun ook volop aanwezig was in landen die doorgaans bijzonder huiverig zijn om dergelijke preventieve aanvallen uit te voeren of goed te keuren.⁷²⁵

Nieuw is de discussie rondom preventieve aanvallen of oorlogen niet. In 1967 viel Israël preventief en met succes Arabische strijdkrachten aan tijdens de Zesdaagse Oorlog, nadat de Egyptische president Nasser namens Egypte, Jordanië, Syrië en Libanon beloofde Israël de Middellandse zee in te drijven. Maar ook de aanval van het jaloerse en gefrustreerde Sparta, op het alsmaar machtiger wordende Athene in 431 voor Christus, waarover Thucydides bericht in zijn verslag van de Pelopponesische oorlogen, is een klassieke vorm van een preventieve oorlog.⁷²⁶

Nu was het voor een belangrijk deel de angst van de Israëli's om door Arabische legers te worden uitgemoord, die leidde tot de Zesdaagse Oorlog. En waarschijnlijk was het ook de angst van Sparta voor het im-

721 White House 2002, zie: whitehouse.gov/nsc/nss.html (geraadpleegd 1 februari 2008).

722 Alfred B. Prados & Kenneth Katzman, *CRS Issue Brief for Congress. 'Iraq – U.S. Confrontation'* (februari 2002). Zie: fpc.state.gov/documents/organization/9043.pdf (geraadpleegd 1 februari 2008).

723 'Annan interview', Experts, *BBC* 16 september 2004. Zie: news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/3661640.stm (geraadpleegd 29 maart 2010).

724 *The Washington Post* publiceerde in 2006 onderzoeksgegevens die uitwezen wat velen, voorafgaand aan de inval in 2003 al poneerden: dat er geen spoor van massavernietigingswapens in Irak te vinden was. Katherine Shrader, 'New Intel Report Reignites Iraq Arms Fight', *The Washington Post* 22 juni 2006.

725 'While the overwhelming majority of states do not practice anticipatory self-defence, believing that it would create a dangerous precedent, it is ironic that many writers support the idea. After September 11, there have been louder voices that advocate the legality of anticipatory self-defence. What makes the matter worst is the pronouncement of a preventive style of self-defence in the National Security Strategy of the United States, which goes far beyond the traditional concept of 'anticipatory' self-defence.' Abdul Ghafur Hamid, 'The Legality of Anticipatory Self-Defense in the 21st Century World Order: A Re-appraisal', *Netherlands International Law Review*, Den Haag, vol. 54, issue 3, 2007, p. 442.

726 Thomas Speckmann, 'Präventivkriege. Washington ist das neue Sparta', *Süddeutsche Zeitung* 2 oktober 2007.

periale Athene die de 'Griekse wereldoorlog' veroorzaakte. Maar was het nu ook angst in de Verenigde Staten die in 2001 leidde tot de preventieve oorlogen in Afghanistan en in 2003 in Irak? Inderdaad lijkt angst een plausibele verklaring, gezien de massale steun voor beide oorlogen onder Amerikanen en niet-Amerikanen, waaronder zelfs veel politieke leiders in het Verre Oosten.⁷²⁷

Ongetwijfeld valt de angst in de nadagen van 9/11 maar amper te onderschatten. *Eén meesterterrorist te Kandahar verwoest samen met negentien kompanen zowel de commerciële motor van het mondialiseringsproces – het WTC –, brengt zware schade toe aan het belangrijkste militaire centrum van de wereld – het Pentagon – en mist ternauwernood het politieke hoofdkwartier van het machtigste land op aarde – het Witte Huis.* Hadden Alistair MacLean of John le Carré het scenario verzonnen, dan waren ze weggelachen als onrealistisch.

Het was niet enkel de Amerikaanse angst om lijf en leden.⁷²⁸ Het was een existentiële angst die heel de westerse wereld trof. En, daarop volgend, een groot deel van de islamitische wereld, bevreesd om de Amerikaanse reactie op de aanslagen.

Tot 9/11 ervoeren de Amerikanen en tallozen buiten de Verenigde Staten het Westen als de best mogelijke van alle werelden, als een *safe heaven*. Op 11 September klonk plots de verbijsterde uitroep *Why do they hate us?*. De aanval van Osama bin Laden was niet minder dan 'een verwoestende aanval op ons geloof', schrijft Adam Gopnik in *The New Yorker*. 'Deze aanval schokte ons, zoals de achttiende eeuw werd geschokt door de aardbeving van Lissabon. Het besef dat onze wereld voor velen helemaal niet de beste van alle werelden is, dat religieus fanatisme en tribale intolerantie wel eens de overhand kunnen krijgen op onze liberale orde, dat is de aardbeving van onze tijd.'⁷²⁹

De aanslagen van 9/11, kortom, confronteerden de bewoners van een van de rijkste en meest veilige delen ter wereld met de plots maar al te reële mogelijkheid om terug te vallen in een anarchistische *Bellum omnium contra omnes*. In een oorlog van allen tegen allen, zoals in 1651 door Thomas Hobbes beschreven in zijn *Leviathan*. In een vooralsnog hypothetische maar daarom niet minder angstaanjagende natuurstaat.

727 Melvin Gurtov (et al.), *Confronting the Bush Doctrine: Critical Views from the Asia-Pacific*: London: Routledge 2005. Zie ook: Michael C. Desch, 'Declaring Forever War. Giuliani has surrounded himself with advisors who think the Bush Doctrine didn't go nearly far enough', *The American Conservative* 14 januari 2008.

728 'It is true that there were more voices by writers in favour of anticipatory self-defence in the aftermath of September 11 apparently due to fear of the mega-destructive capability of terrorism and weapons of mass destruction.' Hamid, a.w., p. 190.

729 Adam Gopnik, 'Voltaire's Garden', *The New Yorker* 7 maart 2005.

In een tijd van oorlog wordt iedereen elkaars vijand, weten we van Hobbes. Het is een leven zonder enige zekerheid. De enige zekerheid die je bezit, is je drang tot overleven. In een dergelijke situatie is er geen plaats voor de industrie, omdat de opbrengst onzeker is, wat ook geldt voor de landbouw, voor de handel, voor de architectuur, voor de kunst, voor het wisselen van brieven, voor de samenleving in zijn geheel. 'Maar het ergste van alles is de voortdurende angst voor een gewelddadige dood.'⁷³⁰

Hobbes, die zijn *Leviathan* componeert in de laatste jaren van de Engelse Burgeroorlog (1639-1651, tussen Engeland, Schotland en Ierland) lijkt zich de oorlogstaferelen helder voor de geest te halen wanneer hij constateert dat het leven 'er zo (wreed) uit ziet wanneer er geen gemeenschappelijke macht bestaat die door iedereen wordt gevreesd. Of wanneer een regering zo machteloos wordt dat een eerder zo vredelievende samenleving afglijdt in een burgeroorlog.'⁷³¹ Het is volgens Hobbes dan ook begrijpelijk dat de angst om het vege lijf te redden tot een gewelddadige aanval leidt. Wie dreigt te worden aangevallen, wie de dood onder ogen ziet, zal zijn mogelijke aanvaller proberen te verwonden. Wanneer hij hem daarbij om het leven brengt, dan is dat geen misdaad. Want je kunt van geen mens verwachten dat hij afziet van het verdedigen van lijf en leden, wanneer het gevestigde gezag niet op tijd arriveert om hem tegen de aanvaller te verdedigen.'⁷³²

Dat deze Hobbesiaanse angst om lijf en leden geen relict is uit de 17^e eeuw, beweert de invloedrijke Amerikaanse columnist en historicus Robert Kagan. Hij haalt Hobbes expliciet aan om de aanval van de Verenigde Staten op het Irak van Saddam Hoessein in 2003 te rechtvaardigen.⁷³³ Te rechtvaardigen tegenover Europa, wel te verstaan. Want Europa, meent Kagan, leeft ook na de aanslagen van 9/11 'in een posthistorisch paradijs van vrede en relatieve welvaart, de verwezenlijking van de 'eeuwigdurende vrede' van Immanuel Kant'. De Verenigde Staten daarentegen 'zitten nog altijd vast in het moeras van de historische realiteit. Ze oefenen hun macht uit in de anarchistische wereld van Hobbes, waar internationale wetten en regels onbetrouwbaar zijn, en waar werkelijke veiligheid en de verdediging en bevordering van een liberale wereldorde nog altijd afhankelijk zijn van het bezit en het gebruik van militaire macht.'⁷³⁴ De indruk bestaat volgens Kagan dan ook dat de Amerikanen afkomstig zijn van Mars en de Europeanen van Venus.⁷³⁵

730 Hobbes, a.w., chapter XIII.

731 Idem.

732 Thomas Hobbes, a.w., chapter XXVII.

733 Robert Kagan, *Balans van de macht. De kloof tussen Amerika en Europa*, Amsterdam: De Bezige Bij 2003.

734 Kagan, a.w., p. 7

735 De door Kagan geschetste tegenstelling tussen het Hobbesiaanse Amerikaanse denken en het

Opiniepeilingen in Europa en de Verenigde Staten lijken hem gelijk te geven. In de aanloop naar de oorlog in Irak openbaart zich een diepe kloof tussen de Amerikaanse en de Europese publieke opinie. Terwijl een meerderheid van alle Amerikanen bereid is om ook militaire macht te gebruiken zónder toestemming van internationale instanties als de Verenigde Naties wanneer ‘vitale Amerikaanse belangen’ op het spel staan, wenst een meerderheid van alle Europeanen zich te conformeren aan de beslissingen van de Veiligheidsraad.⁷³⁶

Kagans verhaal vindt in 2003 enorme weerklank. Tien weken lang voert *Of Paradise and Power* de boeken top tien aan van *The New York Times*. Het boek wordt vertaald in 25 talen en groeit uit tot een wereldwijde bestseller.⁷³⁷

Vanzelfsprekend ondervindt het ook massieve tegenspraak. Hoewel *Of Paradise and Power* prikkelend is om te lezen, maakt het ook woedend, schrijft Mark Leonard in *The New Statesman*.⁷³⁸ ‘Elke pagina vraagt om een reactie, mijn eigen exemplaar van het boek had al snel meer woorden in rode inkt, dan op de pagina’s stonden gedrukt’. Opmerkelijk genoeg delen veel intellectuelen die Kagans legitimatie van de Irakoorlog afwijzen, wel degelijk zijn schets van de feitelijke gang van zaken in de Verenigde Staten. Eén van hen is Benjamin Barber, verklaard tegenstander van de Irakoorlog én van de regering van George Bush. Toch schurkt Barber dicht tegen Kagan en Hobbes aan wanneer hij stelt dat in het Rijk van de Angst, waarin de wereld na 11 September terecht kwam, VN-verdragen of het internationale recht hun betekenis verliezen.

‘In dergelijke omstandigheden’, schrijft Barber, voelen we ons soms ‘ge-noodzaakt om de wet af te zweren en uitsluitend te vertrouwen op geweld en bedrog; om bondgenootschappen te verbreken en te vertrouwen op onszelf; om de burgerlijke en wettelijke vrijheid die we door democratisch burgerschap hebben verkregen, in te ruilen voor die kale ‘natuurlijke

Kantiaanse Europese denken, is sterk overtrokken. Dat lijkt Kagan zelf ook toe te geven, wanneer hij zijn schets een karikatuur noemt. Want Kant en Hobbes zijn veel minder elkaars tegenpolen dan hij suggereert. Hoewel gevleugelde zinnen van beide denkers daarop lijken te wijzen – *A war of every man against every man* versus *Zum ewigen Frieden* – miskent Kagan de verschillende inzetten van beide filosofen. Zowel voor Kant als voor Hobbes is vrede geen natuurtoestand maar een geconstrueerde werkelijkheid. In de 17^e eeuw vraagt Hobbes zich af hoe je op nationaal vlak een oorlog van allen tegen allen kunt vermijden, terwijl Kant zich eind 18^e eeuw die vraag ook stelt op internationaal vlak. En hoewel Hobbes zich meer concentreert op de rol van de macht, en Kant op de rol van het recht, lijken deze visies elkaar eerder aan te vullen dan dat ze elkaar uitsluiten. Zie: Gerrit Manenschijn, *Zum ewigen Frieden*, *Trouw* 13 april 2003.

736 Zie de opiniepeilingen van *Transatlantic Trends* 2003 op: gmfus.org/trends/doc/2003_english_key.pdf (geraadpleegd 10 april 2010).

737 Zie: carnegieendowment.org/experts/index.cfm?fa=expert_view&expert_id=16 (geraadpleegd 10 april 2010).

738 Zie: markleonard.net/journalism/kagan/ (geraadpleegd 10 april 2010).

vrijheid' die ons het recht geeft te doen wat we kunnen, ieder ander te doden uit naam van ons zelfbehoud'.⁷³⁹

Observatie 5

Paranoid Parenting

Ben ik angstiger om mijn kinderen dan mijn ouders waren om mij? Volgens Frank Furedi kan het antwoord niet anders dan bevestigend luiden. Al ben ik niet zo angstig als de moeders met wie ik in het voorjaar van 2010 spreek in het televisieprogramma *Rondom 10*.⁷⁴⁰ Op dat moment is Nederland in de ban van de moord op het meisje Milly Boele en deze moeders zijn letterlijk doodsbang. Ze houden hun kinderen doorlopend in het oog en laten hen niet meer op straat spelen.

In zijn essay *Paranoid Parenting* betoogt Furedi dat ouders sinds de jaren '90 overdreven angstig zijn om hun kinderen.⁷⁴¹ Het is de angst dat hun kinderen verdwalen en verongelukken. De angst dat ze worden ontvoerd, verkracht of erger, slaat veel ouders inmiddels zo om het hart, dat zij de vrijheid van hun kinderen volledig rondom deze angst organiseren.

Daarmee, zo betoogt Furedi, hopen ze hun kinderen voor erger te behoeden. Maar uiteindelijk produceren ze 'watjes', schrijft Hara Estroff Maranos in haar al even alarmerende boek *A Nation of Wimps*.⁷⁴² Furedi signaleert vooralsnog een concreter probleem. Nu in Groot-Brittannië nog maar één op de tien kinderen te voet naar school mag gaan, omdat hun ouders vrezen dat zij worden aangereden of ontvoerd, dreigt vooraleerst een uitbarsting van obesitas.

Legio voorbeelden illustreren Paranoid Parenting. Telefonieondernemer Alcatel biedt sinds 2002 een service aan, waarmee ouders via hun mobiele telefoon kunnen volgen waar zich het mobieltje van hun kinderen bevindt en daarmee, hopelijk, de kinderen zélf.⁷⁴³ Een telecomchip, implanteerbaar onder het jukbeen van kinderen, is zo mogelijk nog efficiënter.⁷⁴⁴ Al was het maar om het lijk van het verkrachte en vermoorde kind weer terug te vinden. Want angst voor moordzuchtige pedofielen

739 Benjamin Barber *Het rijk van de angst: oorlog, terrorisme en democratie*, Amsterdam: Ambo/Manteau 2003, p. 79

740 Uitzending *De angst regeert*, bij NCRV, *Rondom 10*, 20 maart 2010.

741 Frank Furedi, *Paranoid Parenting. Why Ignoring the Experts May Be Best for Your Child*, Chicago: Chicago Review Press 2002.

742 Hara Estroff Marano, *A Nation of Wimps: The High Cost of Invasive Parenting*, New York: Broadway Books 2008.

743 De BBC bericht over nieuwste service van Alcatel: news.bbc.co.uk/2/hi/technology/2869337.stm (geraadpleegd 12 februari 2010)

744 'Under your skin computer chip has now arrived', *USA Today* 27 februari 2002; zie: articles.mercola.com/sites/articles/archive/2002/03/13/computer-chip.aspx (geraadpleegd 12 februari 2010).

staat volgens Furedi bovenaan het lijstje van angsten waar moderne ouders mee worstelen.

Groot-Brittannië is koploper in *Paranoid Parenting*, gevolgd door de rest van de Angelsaksische landen. In een voorstad van Londen mogen ouders niet meer zonder vergunning met hun kinderen naar de speeltuin. Ook ouders kunnen immers pedofiel zijn. Voor 64 Britse Pound moeten volwassenen bij de gemeente een niet-pedofiel verklaring halen. Doen ze dat niet, dan moeten vaders, moeders, opa's en oma's vanachter een stalen hek kijken hoe hun kroost, tot 15 jaar, zich in de speeltuin amuseert.⁷⁴⁵

Deze ontwikkeling van Groot-Brittannië tot *Super Nanny State* is met name zo boeiend omdat ze volledig steunt op de verlangens van concrete ouders. 'Uit onderzoek blijkt (...) dat de helft van alle Britse kinderen nooit op straat speelt. Te riskant, vinden hun ouders. Je weet nooit of er niet toevallig een pedofiel langskomt, of een wilde chauffeur. Twee generaties geleden speelden negen van de tien kinderen geregeld op straat. Van de huidige Britse ouders vindt 43 procent het niet vertrouwd om kinderen van onder de veertien alleen de straat op te laten gaan.'⁷⁴⁶

Nu is het denkbaar dat verkrachting van, en moord op kinderen in het Verenigd Koninkrijk aan de orde van de dag zijn. Maar dat is niet zo, ook al werd het land in 1993 opgeschrikt door de gruwelijke moord op de tweejarige peuter Jamie Bulger.⁷⁴⁷ In 2005/'06 werden in Groot-Brittannië 766 mensen vermoord. Daarvan waren er 55 jonger dan 16 jaar. Van deze kinderen werden er 24 door hun eigen ouders omgebracht. Twaalf kinderen bleken uiteindelijk vermoord door de vreemdeling waarvoor de Britse ouders zo bang blijken te zijn.⁷⁴⁸

Frank Furedi, de *chroniqueur* van *Paranoid Parenting*, verklaart het feit dat ouders zich zo angstig gedragen onder meer vanuit de afnemende solidariteit onder volwassenen. Ouders worden bang, omdat ze elkáár niet meer vertrouwen. De ander is steeds vaker de 'enge vreemde'. Furedi verwijst naar onderzoek uit 1998 waarin niet alleen 89,5 procent van alle Britse ouders bleken te vrezen voor hun kinderen, maar 76 procent ook zegt 'erg bezorgd te zijn' wanneer hun kinderen met 'andere mensen' omgaan.⁷⁴⁹ Furedi gebruikt de term *Stranger Danger* om aan te geven dat iedere volwassene per definitie een *stranger* is en elke stranger per

745 Floris van Straaten, '64 pond voor een certificaatje dat je niet pedofiel bent', *NRC Next*, 17 november 2009.

746 Floris van Straaten, idem.

747 Zie: nl.wikipedia.org/wiki/Moord_op_James_Bulger (geraadpleegd 18 november 2009).

748 Kathryn Coleman et al., *Homicides, Firearm Offences and Intimate Violence 2005/2006. Supplementary Volume 1 to Crime in England and Wales*. 2005/2006. Zie: homeoffice.gov.uk/rds (geraadpleegd 12 februari 2010).

749 Furedi, *Paranoid Parenting*, p. 15.

definitie *dangerous*.

Toch stelt Furedi dat hij het de ouders zélf maar amper kwalijk neemt. Het zijn de deskundigen, de psychologen, pedagogen, onderwijskundigen die de ouders doorlopend de stuipen op het lijf jagen. 'Ze herinneren ons er voortdurend aan hoe kwetsbaar kinderen zijn. In plaats daarvan zouden ze erop moeten wijzen hoe taai, inschikkelijk, veelzijdig kinderen zijn.' Kinderen moeten leren met risico's om te gaan. 'Het streven naar een risicovrije omgeving brengt weer eigen gevaren voort. Kinderen moeten en kunnen zelf hun beslissingen leren nemen en dat is iets wat nooit lukt onder het toezien van ouders. Het bewaken en afschermen van kinderen kan hun gezondheid ernstig schaden. Het grootste slachtoffer van dit totalitaire veiligheidsregime is waarschijnlijk de ontplooiing van het kind.'⁷⁵⁰

Hara Marano denkt er al niet anders over. Deze hoofdredacteur van *Psychology Today* beschrijft hoe *hothouse parents* niet verder zullen komen dan het produceren van *teacup children*: bros en breekbaar, in plaats van sterk en veerkrachtig. En dat, zo waarschuwt Marano, bedreigt uiteindelijk de structuur van onze democratie en economie. Zonder leiders en durf vallen komen we nergens meer.

Observatie 6

Gated Communities

Wanneer elke vreemdeling daadwerkelijk gevaar uitstraalt, dan is het zaak hem in eigen land zoveel mogelijk op afstand te houden. Wanneer ik vanuit mijn huis naar het centrum van de stad loop, merk ik tot mijn verbazing dat niet één nieuwbouwcomplex nog vrij toegankelijk is. Wat twintig jaar geleden in een provinciestad als Tilburg nog opmerkelijk was, is vandaag gemeengoed: een poort met intercom die de toegang afsluit. Het zijn Nederlandse varianten van de *Gated Community*.

Vóór 1980 was 'het afgeschermd wooncomplex' ook in de Verenigde Staten nog vrijwel onbekend. Van 2000 beschermde wooncomplexen in 1980 ging het snel naar 20 duizend in 1997.⁷⁵¹

Overigens is de behoefte van Amerikanen om zich terug te trekken in hun *Gated Communities* niet één-op-één terug te voeren tot een toenemend gevoel van onveiligheid. Wonen binnen een omheining betekent voor veel Amerikanen ook wonen in een natuurlijke omgeving, in een buurt met goede scholen, bescherming tegen afwijkend gedrag en wandelen door schone straten. Hoe ouder veel *Gated Communities* echter

⁷⁵⁰ Frank Furedi, 'Moderne ouders zijn paranoïde', *De Groene Amsterdammer* 19 januari 2002.

⁷⁵¹ Edward James Blakely & Mary Gail Snyder, *Fortress America: Gated Communities in the United States*, Washington: Brookings Institution Press 1999, p. 6.

worden, hoe meer zij gaan lijken op de wereld buiten de muren, inclusief vandalisme, kleine criminaliteit en verloedering.⁷⁵²

Voor veel bewoners van de meest voorkomende beschermde wooncomplexen is veiligheid maar één aspect om de open binnensteden te verlaten. Dat geldt niet voor de bewoners van een specifieke vorm van de afgeschermden wooncomplexen: dat zijn de *Security Zone Communities*, ook wel omschreven als *Enclaves of Fear*. Anders dan de meeste Gated Communities zijn deze niet ontworpen door projectontwikkelaars maar door de bewoners zelf. Bevangen door angst sluiten zij met hekken, muren, slagbomen en *security guards* zoveel mogelijk toegangswegen tot hun wijk af en belanden zo zelf achter de tralies die ze hun mogelijke vijanden toewensen. Het lijkt er maar amper toe te doen hoe groot de dreiging is. Wat telt is de angst en de angst alleen.

‘De Amerikaanse media bereiken inmiddels elke uithoek van de Verenigde Staten. Door hun niet te verzadigen honger naar dramatische *human-interest* verhalen, dringen beelden van een misdaad in een stadje in de Pacific Northwest direct door tot Seattle en Miami. Deze dynamiek voedt de angst voor de misdaad en de verbeterde wijsheid dat de misdaad alsmáar toeneemt – zelfs in periodes (...) waarin de misdaadcijfers flink blijken te zakken.’⁷⁵³ Tijdens de snelle opkomst van de Gated Communities, tussen 1981 en 1989, meende maar liefst 90 procent van alle Amerikanen dat het aantal geweldsmisdrijven steeg. Maar feitelijk zakte het geweld in de steden met 25 procent.⁷⁵⁴

Terwijl alle vormen van Gated Communities lijken toe te nemen, springt de toename van de Security Zones het meest in het oog. Behalve rijken en gepensioneerden zijn het steeds vaker gezinnen met kinderen die hier hun toevlucht zoeken. Hoewel angst voor geweldsmisdrijven door de bewoners als belangrijkste reden wordt opgegeven, menen onderzoekers dat de angst dieper zit. Veel bewoners in deze angst-enclaves lijken zich in hun eerdere woonomgeving niet meer ‘geborgen’ te voelen. Zij lijden onder *a loss of place*. Door zich in te kopen in een beschermde ruimte, kopen ze in feite ook een plaats onder de zon waar ze eindelijk het thuisgevoel vinden waarnaar ze zo hartstochtelijk verlangden.⁷⁵⁵

Amerika is allang niet meer het enige land waarin de bewoners zich terugtrekken achter hekken en hoge muren. Het verschijnsel doet zich alom ter wereld voor, met name in opkomende economieën als Mexico,

752 Blakely & Snyder, a.w., p. 15.

753 Blakely & Snyder, a.w., p. 100.

754 Ibid.

755 Setha M. Low, ‘The Edge and the Center: Gated Communities and the Discourse of Urban Fear’, *American Anthropologist*, vol. 103, issue 1, March 2001, p. 45-58.

Brazilië, China en Zuid-Afrika. Ook in Nederland kent een toenemend aantal gated communities. En ook deze ‘besloten wooncomplexen’ bestaan bij de gratie van de behoefte aan geborgenheid en sociale homogeniteit.⁷⁵⁶ Buiten de wooncomplexen lopen te veel ‘vreemden’ rond waardoor mensen de controle op hun woonomgeving lijken kwijt te raken. Maar ook hier geldt dat de droom wordt ingehaald door de realiteit. Hoe bang velen ook zijn, ‘mensen zijn ook geïnteresseerd in elkaar. Ze willen niet opgesloten zitten, ze zoeken spannende dingen op. Er is een sterk verlangen naar buiten. De eerste hekken bij de gated communities in de Verenigde Staten zijn al weer weggehaald. In dat opzicht staan angst en verlangen niet tegenover elkaar, maar zitten ze heel dicht bij elkaar.’⁷⁵⁷

Observatie 7

Immigratiebeperkingen

Wanneer vreemdelingen gevaar uitstralen en het niet mogelijk blijkt om hen in eigen land op afstand te houden, is het zaak hen terug te wijzen aan de grens.

Wie vandaag schrijft over migratie, doet er goed aan eerst te luisteren naar Stefan Zweig, wanneer hij, in een van de mooiste autobiografieën die een Europeaan ooit componeerde,⁷⁵⁸ bericht over de verloren gegane vrijheid van mensen om zich in de wereld te verplaatsen. Een teloorgang die door Zweig louter en alleen wordt toegeschreven aan onze angst voor vreemden.

‘Misschien maakt niets de enorme terugval die de wereld sinds de Eerste Wereldoorlog heeft doorgemaakt duidelijker, dan de inperking van de bewegingsvrijheid van de mensen en van hun vrijheidsrechten. Voor 1914 was de aarde van alle mensen. Iedereen ging waar hij wilde en bleef zolang als hij wilde. Er bestonden geen verblijfsvergunningen, geen reispapieren en ik geniet nog steeds van de verbazing van jonge mensen, als ik ze vertel dat ik voor 1914 naar India en Amerika reisde zonder een pas te bezitten of er zelfs ooit maar één gezien te hebben. Je stapte in, je stapte uit, zonder iets te vragen of vragen te beantwoorden. Van de honderd formulieren van tegenwoordig hoefde je er niet een in te vullen.

Er bestonden geen *permits*, geen visa, geen verplichtingen; dezelfde grenzen die nu door middel van douaniers, politie, marechaussee en dank

756 David Hamers et al., *Afgeschermd Woondomeinen in Nederland*, Bilthoven: RIVM 2007.

757 Arnold Reijndorp *Stadswijk. Stedenbouw en dagelijks leven*, Rotterdam: NAI Uitgevers 2004. Zie ook: Alex de Jong & Marc Schuilenburg, ‘Een cultuur van controle. Interview met Arnold Reijndorp’, *Gonzo* 76, 2006.

758 Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Frankfurt am Main: S. Fischer 1970.

zij het pathologische wantrouwen van allen tegen allen in prikkeldraad-versperringen zijn veranderd, waren toen niet meer dan symbolische lijnen die je even zorgeloos overstak als de Greenwichmeridiaan.

Pas na de Eerste Wereldoorlog begon de vernietiging van de wereld door het nationaalsocialisme. En als eerste fenomeen bracht deze geestelijke epidemie van de xenofobie voort, de vreemdelingenhaat of in elk geval de angst voor vreemdelingen. Overal ging men zich verdedigen tegen de buitenlander, overal werd hij buitengesloten. Al de vernederingen die vroeger alleen voor misdadigers waren uitgevonden werden nu voor en tijdens het reizen opgelegd aan de reiziger.⁷⁵⁹

Wie schrijft over migratie, doet er ook goed aan naar George Steiner te luisteren, wanneer deze in de *Frankfurter Allgemeine Zeitung* herinneringen ophaalt aan zijn vader, een Oostenrijkse jood uit dezelfde generatie als Stefan Zweig. 'Mijn vader, een jonge student in Wenen, had geen rooie cent en reisde als vanzelfsprekend zonder paspoort. Nooit vroeg iemand hem om een werkvergunning,' schrijft Steiner. 'Er was maar één enkel, zeer exotisch land dat een visum verlangde: het Rusland van de tsaar. Iedereen lachte daarover. En vandaag? Als lijfeigenen zijn we, in de slavernij van de bureaucratie. Toen waren de mensen nog vrij.'

Net als Zweig situeert ook Steiner de bron van alle kwaad bij de angst. 'Bij de doorsneemens, de massamens met zijn paniekerige angst voor alles wat afwijkt van zijn dagelijkse levensaard.' 'Apartheid, de wens om alleen onder de zijnen te willen leven, is een walgelijke, maar helaas organische inertheid van de ziel.'⁷⁶⁰

De angst voor de ander als de drijvende kracht achter het optrekken van belemmeringen tegen immigranten is dus ouder dan de afgelopen decennia van mondialisering. Het is een angst die tenminste terugvoert tot 1914, tot de start van Hobsbawns 'korte 20^e eeuw'. Een angst die kortstondig leek te verdwijnen in de nadagen van november 1989, maar die enkele jaren later weer terugkeerde en sindsdien tot een constante aanscherping van migratiebeperkingen leidt.

'Elk jaar', schrijft de Amerikaanse conservatieve auteur Jerome Robert Corsi – berucht om twee *bestselling books* gericht tegen respectievelijk John Kerry en Barack Obama⁷⁶¹ – 'komen 300 duizend migranten Amerika binnen via de grenzen met Canada, een land dat weigert om

759 Zweig, a.w., p. 463-464.

760 George Steiner, 'Wir alle sind Gäste des Lebens und der Wahrheit', *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 8 mei 2003.

761 Jerome R. Corsi, *The Obama Nation: Leftist Politics and the Cult of Personality*, New York: Threshold Editions 2008. Zie ook: Jerome R. Corsi, *Unfit for Command: Swift Boat Veterans Speak Out Against John Kerry*, Washington: Regnery Publishing 2004.

asielzoekers in detentie te nemen. Uit deze groep verdwijnen jaarlijks zo'n 10.000 immigranten met een twijfelachtige achtergrond in etnische gemeenschappen. De Amerikaanse autoriteiten schatten dat tussen 9 miljoen en 12 miljoen illegale vreemdelingen in de Verenigde Staten verblijven (...). Zij twijfelen er geen moment aan dat zich onder hen slapende terroristische cellen bevinden. In 2002 constateerde de FBI dat tussen de 50 en 100 agenten van Hamas en Hezbollah actief in Amerika zijn geïnfiltrerd. (...) Zij ontvingen een terroristische en militaire opleiding in Libanon en andere landen in het Midden-Oosten. Het zijn deze illegale vreemdelingen die Hamas en Hezbollah de gelegenheid geven om terroristische aanslagen te plegen.⁷⁶²

Doorgaans worden Corsi's beweringen met kracht van argumenten weerlegd, en dat gebeurde ook in dit geval.⁷⁶³ Maar het gegeven dat zijn boeken wekenlang de bestsellerslijsten aanvoeren – van Corsi's boek tegen Obama werden 1,2 miljoen exemplaren verkocht – wijst er op dat het spel met de angst wel degelijk effect heeft.⁷⁶⁴

Hoe gevoelig de publieke opinie is voor de combinatie angst en migratie, blijkt uit Amerikaanse opiniepeilingen van Gallup vlak voor en vlak na de aanslagen van 11 September. Gevraagd of immigratie 'goed' of 'slecht' is,⁷⁶⁵ noemt in juni 2001 62 procent van alle Amerikanen immigratie goed en 31 procent slecht. Een jaar later, en ruim een half jaar na de aanslagen (in juni 2002) meent nog maar 52 procent van de Amerikanen dat immigratie goed is, en noemt 42 procent het slecht. Vervolgens trekken de cijfers weer naar het niveau voorafgaand aan 11 september 2001. In het voorjaar van 2008 keurt zelfs 64 procent van de Amerikanen immigratie goed, tegen 30 procent die immigratie afwijst.

Dan breekt, in de zomer van 2008 de economische crisis uit. Hij verspreidt zich snel van *Wall Street* naar *Main Street* en prompt keert een meerderheid van alle Amerikanen zich weer tegen immigratie. In 2009 zakt het aantal Amerikanen dat immigratie 'goed' vindt van 64 naar 58

762 Jerome R. Corsi, *Atomic Iran: How the Terrorist Regime Bought the Bomb and American Politicians*; zie: 911review.org/Wget/worldnetdaily.com/Sleeper_cells_in_America.html (geraadpleegd 10 april 2010).

763 De 'feiten' die Corsi aandraagt in zijn boek *The Obama Nation* (Obama zou banden hebben met militante moslims, drugs gebruiken, et cetera) worden weerlegd door Factcheck; zie: factcheck.org/elections-2008/corsi_dull_hatchet.html en de website fightthesmears.com/. Corsi's boek *Unfit for Command* over John Kerry werd onder andere gefileerd en tegengesproken door *The Washington Post*; zie: washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A40224-2004Aug27.html (geraadpleegd 15 februari 2010).

764 Scott Swett & Tim Ziegler, *To Set The Record Straight How Swift Boat Veterans, POWs and the New Media Defeated John Kerry*, New York: New American Media Publishing 2008.

765 'On the whole, do you think immigration is a good thing or a bad thing for this country today?'; zie: pollingreport.com/immigration.htm (geraadpleegd 15 februari 2010).

procent, en het aantal Amerikanen dat immigratie 'slecht' noemt stijgt van 30 naar 36 procent. 'De hardere houding van Amerikanen tegenover immigranten, reflecteert waarschijnlijk de economische situatie in het land. In moeilijke economische tijden, zijn Amerikanen meestal minder pro-immigratie', constateert Gallup.⁷⁶⁶

In Europa ligt het niet veel anders. Ook in Europa lijkt de angst voor de ander het denken over migratie te bepalen. Hoewel het niet ondenkbaar is dat afkeer van migranten voor een deel kan worden toegeschreven aan daadwerkelijke economische gevolgen van massamigratie,⁷⁶⁷ lijkt een dieper liggende angst voor de ander de doorslag te geven. 'Een scala aan angsten doemt op in de populaire media, in politieke debatten en opinieonderzoeken', constateert migratieonderzoeker Christina Boswell. Europeanen zijn bang voor gettoïsering van etnische minderheden in vervallen stadscentra en daarmee samenhangende interetnische spanningen en geweld. Maar er is ook angst voor mogelijke slechte prestaties van migranten in het onderwijs en op de arbeidsmarkt. Er is angst voor criminaliteit en terrorisme, voor het uiteenvallen van sociale samenhang en het verdwijnen van de gemeenschappelijke identiteit.

Boswell: 'Het is uitputtend beargumenteerd dat veel van deze angst voortvloeit uit een veel bredere maatschappelijke verandering sinds de jaren '70, dan migratie alleen. (...) Het zijn veranderingen die zowel onzekerheid veroorzaakten over de sociale status en de identiteit van mensen, als over hun toegang tot werk en welvaart.'⁷⁶⁸

En een typisch Amerikaans of Europees verschijnsel is deze defensieve houding ten opzichte van migranten niet. Meer nog dan Europeanen en Amerikanen, blijkt een meerderheid van, bijvoorbeeld, alle Russen 'bijzonder bezorgd' over de immigratie naar hun land. Zeven van de tien Russen pleiten voor harde immigratiewetten, of voor het louter toelaten van mensen van Russische afkomst of van hen die ooit eerder in Rusland woonden.⁷⁶⁹

In *Blood and Belonging* probeert Michael Ignatieff, die zichzelf expliciet een kosmopoliet noemt, te begrijpen waar deze angst voor de ander

766 Lymari Morales, *Americans Return to Tougher Immigration Stance. More want immigration decreased than kept the same or increased*, 5 augustus 2009; zie: gallup.com/poll/122057/Americans-Return-Tougher-Immigration-Stance.aspx (geraadpleegd 31 maart 2010).

767 *Budgettaire effecten van immigratie van niet-westerse allochtonen*, Utrecht: NYFER 2010.

768 Christina Boswell, *Migration in Europe. A paper prepared for the Policy Analysis and Research Programme of the Global Commission on International Migration*, Hamburg: Migration Research Group 2005, p. 6. Zie: iom.int/jahia/.../policy...research/.../RS4.pdf - (geraadpleegd 31 maart 2010).

769 Frank Newport & Neli Esipova, *Russians Very Worried About Immigration. More than 7 out of 10 say immigration into Russia should be decreased*, Gallup 21 april 2006. Zie: gallup.com/poll/22495/Russians-Very-Worried-About-Immigration.aspx (geraadpleegd 31 maart 2010).

vandaan komt. In zijn antwoord verwijst hij naar de veiligheid die het nationalisme biedt. 'Waar je thuishoort, ben je veilig en waar je veilig bent, hoor je thuis (...). Het nationalisme overtuigt omdat het bescherming biedt'. 'Maar ergens bij horen, betekent ook erkend en begrepen worden. (...) Je hoort ergens bij als je de stille regels begrijpt van de mensen tussen wie je leeft; als je weet dat je begrepen zult worden zonder dat je iets uit hoeft te leggen. Kort gezegd: 'Mensen spreken je taal'. 'Het nationalisme stelt dat écht ergens thuis zijn, dat warme gevoel dat mensen niet alleen begrijpen wat je zegt, maar ook wat je bedoelt, zich slechts voordoet als je je bevindt onder je eigen volk, in je eigen vaderland'.⁷⁷⁰

Zijn we bang? Het lijkt er wel op. Zeven losse observaties, van 'bewaakte identiteiten' en voedselveiligheid tot *Gated Communities* en immigratiebeperking, wekken sterk de indruk dat onze angsten toenemen. En meer dan dat. Ze wekken bovendien de indruk dat steeds meer mensen het niet bij angst laten. Ze lijken er ook naar te handelen. Je kunt het een toenemende hang naar de eigen veiligheid noemen, maar er ook een toename in bespeuren van agressie en buitensluiting van anderen. Want niet alleen medeleven, ook angst is productief. Zoals ons medeleven mét de ander iets bewerkstelligt, doet dat ook onze angst vóór de ander. Wie angstig is, trekt zich terug op vertrouwd terrein. Angst leidt tot het vergaren van veiligheid, angst leidt tot defensief en afwerend gedrag dat doorlopend de mogelijkheid in zich draagt van offensief geweld. 'Het bewieroken van de veiligheid beïnvloedt alle beslissingen die we vandaag nemen', meent de Britse socioloog Frank Furedi. 'Zij stimuleert het constante benoemen van mogelijke gevaren die onze samenleving bedreigen, terwijl zij ons al even doorlopend aanmoedigt om angstig en op onze hoede te zijn'.⁷⁷¹

770 Ignatieff. a.w., p. 15.

771 Frank Furedi, *Culture of Fear: Risk Taking and the Morality of Low Expectation*, New York: Continuum 2002, p. 147.

17 Een tijd van angst

Observaties van mondiale bezorgdheid suggereren een trend. Ze suggereren 'mondiale angst', overlopend in 'Global Concern'. Hoe kunnen we deze angst begrijpen? Is zij een vanzelfsprekende reactie op concrete dreigingen die door de mondialisering worden gegenereerd? Of is de angst op een andere wijze inherent aan het mondialiseringsproces dat ze reflecteert? Zijn er remedies denkbaar tegen deze mondiale angst? Welke remedies worden voorgesteld door intellectuelen die zich op de angst concentreren?

Zeven losse observaties wekken sterk de indruk dat onze angsten toeneemen. Dat we meer verlangen naar veiligheid en eerder geneigd zijn tot exclusief, buitensluitend gedrag. Wordt de groeiende angst ook waargenomen door intellectuelen? En zo ja, hoe duiden ze hem dan?

Dat angst en uitsluiting sterk samenhangen, ontwaart evolutiebioloog Frans de Waal al begin jaren '80 onder chimpansees in Burgers Dierenpark. Op dat moment spreekt De Waal nog maar amper over emoties als empathie. Al evenmin heeft hij het over altruïsme en zorg – over thema's die in zijn latere werk centraal zullen staan.

Begin jaren '80 gaat het bij De Waal nog voluit over agressie en alfamannetjes, over dominantie en driftaanvallen, over hiërarchie en imponeergedrag. Anders dan in zijn latere boeken concentreert hij zich als jonge onderzoeker op vormen van gezag en autoriteit, omdat deze, naar zijn idee, constituerend zijn voor de hele apengemeenschap én voor de gemeenschap van mensen. Zoals het latere *The Age of Empathy* een boek is over het ontstaan van de moraal, zo is *Chimpanzee Politics* een boek over de oorsprong van de politiek.

Niet zonder reden schrijft de invloedrijke Amerikaanse journalist en *business consultant* Jim Collins dat *Chimpanzee Politics* hem meer leert over macht dan *De Vorst* van Niccolò Machiavelli. 'Dit boek (...) stelt dat machtspolitiek een onderdeel is van een evolutionaire erfenis die we delen met onze niet-menselijke verwanten. Ik zal de politieke machinaties op universiteiten of in bedrijven nooit meer met dezelfde ogen zien als voor het lezen van dit boek. Anders dan mensen, verpakken chimpansees hun politieke voorwendselen niet in retoriek, zodat we veel duidelijker kunnen

zien hoe politiek werkt en daardoor veel over onszelf kunnen leren.⁷⁷² Geen wonder ook, dat Newt Gingrich, de Republikeinse voorzitter van het Huis van Afgevaardigden en Republikeins presidentskandidaat in 2012, *Chimpanzee Politics* aanbeveelt als verplichte lectuur voor alle nieuwkomers in de politiek.⁷⁷³

Anders dan macht wordt angst in *Chimpanzee Politics*⁷⁷⁴ nergens geëxpliciteerd. Dat is opvallend, want in de tekst duikt de term angst doorlopend op. Angst lijkt zowel onder apen als onder mensen te fungeren als een van de belangrijkste aanjagers van macht, agressie en sociale dominantie. Het is de angst van de oudere krachtige mannetjes voor dominante nieuwkomers.⁷⁷⁵ Het is de angst voor concurrenten die er met de vrouwtjes vandoor gaan.⁷⁷⁶ En het is de angst van oude mannetjes voor felle vrouwtjesduo's als 'Mama' en 'Gorilla'. Het is angst die uiteindelijk lijkt te bepalen of iemand daadwerkelijk zijn positie verliest, behoudt of verwerft. Of iemand wordt toegelaten of buitengesloten. En: of iemand in de situatie verkeert om anderen in- of uit te sluiten.

'Het was winter en bijgevolg leefden de apen in de grote zaal. De drie mannen werden elke ochtend als eersten binnengelaten. Eén van hen, Yeroen, rende dan altijd loeiend en met de haren overeind naar de grote tonnen. Hij werd op de voet gevolgd door de andere twee die angstig krijsten en telkens achterom keken. (...) Op de hoogste ton kropen ze bovenop elkaar, terwijl de vrouwen hen van onderaf aanvielen. Dat gebeurde onder aanvoering van Mama en haar vriendin Gorilla. (...) De mannen verweerden zich wel, maar dat versterkte de agressie van de anderen alleen maar. Hun grote angst voor de razende vrouwen bleek uit intens gekrijs, diarree en braken.'⁷⁷⁷

Voor Frans de Waal spreekt de expressie van de dieren boekdelen. 'Angstige gezichtsuitdrukkingen gaan dikwijls met stemgeluid gepaard', schrijft hij. 'Het luidste is het krijsen. In de periode waarin Yeroen, de oudste man, werd onttroond, was zijn gekrijs in de hele dierentuin te horen. (...) Krijsen kan een vorm van angstig protest worden genoemd. Vaak gaat het over in gejack, dat zachter is en eerder zeurend en teleur-

772 Jim Collins, *Book Value* (januari 1996). Zie: jimcollins.com/article_topics/articles/book-value.html (geraadpleegd 20 januari 2010).

773 Aldus de korte autobiografie in het tijdschrift *Time* dat Frans de Waal in 2007 uitriep tot een van de honderd meest invloedrijke mensen ter wereld. Zie: Coco Masters, 'Scientists & Thinkers: Frans de Waal', *Time* 3 mei 2007.

774 Frans de Waal, *Chimpanzee politics: power and sex among apes*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1982.

775 Frans de Waal, *Chimpanseepolitiek. Macht en seks onder mensapen*, Amsterdam: Becht 1982, p. 82.

776 De Waal, *Chimpanseepolitiek*, a.w., p. 128.

777 De Waal, *Chimpanseepolitiek*, a.w., p. 69

gesteld klinkt.⁷⁷⁸

Niet alleen is de angst doorlopend onder de apen aanwezig, volgens De Waal blijkt angst ook een van de krachtigste impulsen in de strijd om de macht. En niet alleen in de strijd om de macht onder apen, maar ook in de machtsstrijd onder mensen.⁷⁷⁹

De Waal thematiseert de angst dan wel niet, maar uit zijn vroege studies valt op te maken dat angst, net als empathie in zijn latere werk, in het menselijk bestaan een belangrijk evolutionair gegeven is.⁷⁸⁰ Ook De Waals grote inspirator Charles Darwin wijdt in zijn beroemde boek over emoties *Het uitdrukken van emoties bij mens en dier* een lange paragraaf aan de angst. Stapsgewijs verkent hij de verschillende stadia waarin de angst zich uitdrukt in het gelaat van mensen en dieren: verassing, verbazing, vrees en ontzetting – *surprise, astonishment, fear and horror*.⁷⁸¹ En ook bij Darwin lijken angst en gewelddadig gedrag nauw met elkaar verwant. ‘Een door panische angst tot wanhoop gedreven mens of dier heeft wonderbaarlijk veel kracht en is zonder meer uiterst gevaarlijk.’⁷⁸²

Kierkegaard: in de angst toont zich onze vrijheid

Moderne intellectuelen die nadenken over het verschijnsel angst, starten doorgaans bij de Deense denker Søren Kierkegaard en diens studie *Het begrip angst* uit 1844.⁷⁸³ Dit is een standaardwerk – van een duizelingwekkende moeilijkheidsgraad⁷⁸⁴ – waarin Kierkegaard de angst al evenmin opvat als een geïsoleerd, psychologisch verschijnsel.

778 De Waal, *Chimpanseepolitiek*, a.w., p. 35.

779 Zonder te aarzelen trekt de primatoloog directe lijnen van Burgers Zoo in Arnhem naar de slagvelden van het Antieke Griekenland. De Waal, *Chimpanseepolitiek*, a.w., p. 218.

780 Arne Ohman & Susan Mineka, ‘Fears, Phobias, and Preparedness: Toward an Evolved Module of Fear and Fear Learning’, *Psychological Review*, vol. 108, no. 3, 2001, p. 483-522. Angst lijkt bij Darwin echter niet alleen verbonden met geweld. Hij suggereert dat er ook verbanden liggen tussen angst en empathie. ‘Vrijwel iedereen zal dezelfde emotie in hevige mate ondergaan wanneer hij zou zien hoe iemand gefolterd wordt of zal worden. In dergelijke gevallen is er geen gevaar voor onszelf, maar door de kracht van de verbeelding en het medeleven verplaatsen we ons in de positie van het slachtoffer en voelen iets dat verwant is aan vrees.’ Charles Darwin, *Het uitdrukken van emoties bij mens en dier* (1872), Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds 1998, p. 315.

781 Darwin, *Het uitdrukken van emoties bij mens en dier*, a.w., p. 288-318.

782 Darwin, *Het uitdrukken van emoties bij mens en dier*, a.w., p. 89.

783 Vigilius Haufniensis (Søren Kierkegaard), *Het begrip angst*, Budel: Damon 2009.

784 Commentatoren op Kierkegaards werk noemen *Het Begrip Angst* ‘maddeningly difficult’. Feitelijk had het stevig moeten worden herschreven, meent Kierkegaard-biograaf Marino, die ronduit toegaft dat er tal van passages in het boek zijn die hem ‘compleet ontgaan’. Mij ontgaat nog veel meer dan Marino en vertrouw op mijn weergave van Kierkegaard dan ook voor een groot deel op Marino’s werk in deze en op verdere secundaire literatuur over Kierkegaard. Zie: Alastair Hannay & Gordon Daniel Marino, *The Cambridge companion to Kierkegaard*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, p. 308.

Van meet af aan maakt Kierkegaard een belangrijk onderscheid: tussen angst en vrees. 'Ik moet er op wijzen dat angst volstrekt verschilt van vrees en gelijkaardige begrippen', schrijft hij. Vrees verwijst 'altijd naar iets bepaalds, terwijl angst de werkelijkheid van de vrijheid als mogelijkheid tot de mogelijkheid is'.⁷⁸⁵

Het is een van de talloze zinnen in *Het Begrip Angst* om op te kauwen.

Vrezen, lijkt Kierkegaard te bedoelen, doe je voor iets concreets. Voor ontslag en liefdesverdriet, ruzie, ijzel en voedselvergiftiging, ziekte of oorlog. Vrees verwijst dus naar iets in de realiteit, naar tastbare verschijnselen.

Angst is daarentegen niet concreet. Typerend voor angst is dat zij geen object heeft. Sterker nog: angst verwijst bij uitstek naar iets wat niet is, of wat nog niet is. Angst verwijst naar 'leegte', naar 'afwezigheid' naar volledige onverbondenheid. Angst is het verschrikkelijke gevoel dat alles open ligt, dat niets nog zin heeft of gericht is op een doel.

Het klinkt tegenstrijdig, maar daarmee ontspringt angst per definitie aan een situatie van volheid. Het startpunt van de angst is een situatie waarin de mens zich met duizend-en-een-draden met het bestaan verslingerd weet.⁷⁸⁶ Pas wie gehecht is aan het eigen lichaam, aan de eigen familie, aan vrienden en passanten, aan het verleden en aan de toekomst, aan zijn huis, zijn stad en zijn land, is ook in staat om angstig te zijn. Pas wanneer je je zo innig met de werkelijkheid verbonden voelt, kan levensgroot het besef opdoemen dat je deze werkelijkheid ook kwijt kunt raken. En dat specifieke moment vanultiem bewustzijn, noemen we angst. Hier ligt een van de belangrijkste inzichten uit Kierkegaards boek: hoe 'innerlijk' het angstgevoel bij de mens ook is, zo evident is hij in zijn moment van angst verbonden met zijn omgeving.^{787/788}

Angst is het plotselinge vermoeden van volledige onverbondenheid. Het vermoeden dat mijn vertrouwde omgeving van mij losraakt of ik van mijn omgeving. Angst is het vermoeden dat veel, zo niet alles op het spel wordt gezet.

Opnieuw klinkt het tegenstrijdig wanneer Kierkegaard vervolgens stelt dat angst een heldere gewaarwording is van vrijheid. Want het moment waarop de ervaring van de angst het krachtigst is, valt samen met het moment dat je weet wat je te verliezen hebt, en dat je weet wat je wilt

785 Haufniensis, *Het begrip angst*, a.w., p. 47.

786 Frits Florin, *Nawoord* bij Haufniensis, *Het begrip angst*, a.w.

787 Arne Grøn, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, Macon: Mercer University Press 2008. p. XIV.

788 Angst is dan ook enkel onbekend voor de mens zonder inlevingsvermogen, voor de psychopaat, voor de mens zonder schuld en wroeging, voor wie niet kan meevoelen met de ander. Mitchell D.G. Blair e.a., 'Turning a deaf ear to fear: impaired recognition of vocal affect in psychopathic individuals', *Journal of abnormal psychology* 4, 2002, p. 682–686.

behouden of wat er mogelijk nog te winnen is. Dan is angst 'de mogelijkheid tot de mogelijkheid'.

Het standaardvoorbeeld is dat van de mens op een hoog gebouw of een overhangende rots. Wanneer hij in de diepte kijkt, overvalt hem de concrete 'vrees' om naar beneden te vallen. Het is een vrees die hij eenvoudig kan bezweren door een stapje terug te zetten. Maar het is ook een vrees die kan overvloeien in een duizelingwekkende 'angst'. Want hij beseft dat hij ook kan besluiten om een klein stapje naar voren te zetten en daarmee alles op het spel te zetten. Wat zich hier openbaart is de meest intense ervaring van vrijheid: de mogelijkheid om verbonden te blijven met het volle leven of om met één stap aan deze verbondenheid een einde te maken.

Het loutere feit dat je keuzes hebt, lokt al angsten uit. Want de keuze voor het ene, betekent altijd het verlies van het andere. Het feit dat je de keuze hebt tussen leven en dood, lokt immense angst uit. Angst maakt volgens Kierkegaard een onmiskenbaar onderdeel uit van het menselijke bestaan. Op het moment dat volgens Kierkegaard de mens méns werd, dat wil zeggen, op het moment dat God aan Adam de vrijheid schonk om te kiezen tussen goed en kwaad, deed ook de angst zijn intrede. Want op dat moment beseft Adam dat deze keuzes consequenties zouden hebben.⁷⁸⁹ Angst en vrijheid horen dan ook onverbiddeijk samen. Wie afwil van zijn angst, zal ook zijn vrijheid moeten inleveren.

Door de angst zo dicht in de nabijheid te plaatsen van de vrijheid, krijgt het begrip een positieve connotatie. Toch is er volgens Kierkegaard geen twijfel over mogelijk dat de ervaring van angst een van de meest ingrijpende ervaringen is die er bestaat. 'Geen grootinquisiteur heeft zulke ontzettende martelingen tot zijn beschikking als de angst. Geen spion weet de verdachte zo sluw op zijn zwakste moment te overvallen (...) als de angst. En geen scherpzinniger rechter weet de aangeklaagde zo te verhoren – ja, uit te horen! – als de angst die hem nooit loslaat. Niet in de afleiding, niet in het rumoer, niet tijdens de arbeid, niet bij dag en niet bij nacht.'⁷⁹⁰

Zo is de angst een voorwaarde om te leven en, vanzelfsprekend, om te overleven. De angst openbaart de mogelijkheden van de vrijheid, de angst zet aan tot zelfreflectie. Door de vrijheid constant te begeleiden, weet de angst ons te behoeden voor het maken van slecht overwogen keuzes. De angst, kortom, laat ons niet alleen beseffen hoezeer we verweven zijn met onze wereld en onze medemensen. De angst maakt het ook mogelijk om deze verwevenheid in vrijheid te behouden.

⁷⁸⁹ Grøn, a.w., p. 27.

⁷⁹⁰ Haufniensis, *Het begrip angst*, a.w., p.168.

Heidegger: de angst attendeert ons op ons 'Sein zum Tode'

Driekwart eeuw na Søren Kierkegaard geeft de Duitse filosoof Martin Heidegger diens analyse een nieuwe impuls. In een samenvatting die ons vooralsnog voor raadselen zal stellen, beweert Heidegger het volgende.

De angst laat ons kennis maken met de horizon van ons denken: met de horizon waartegen alles oplicht, contouren krijgt en aan ons verschijnt: dat is het 'zijn'. Deze horizon, dit 'zijn', is volgens Heidegger wat overblijft wanneer het ons zou lukken om alle concrete 'zijnden' weg te denken: de mensen, de dieren, de dingen, de omgeving. Het 'zijn' dat na dit denkproces overblijft, is 'het niets'. En het niets is de dood. Angst is dan ook niet meer of minder dan onze kennismaking met de dood. Al is daarmee niet alles gezegd.

Net als bij Kierkegaard, is de angst dus meer dan een bescheiden emotie, meer dan een vrees, meer dan een antwoord op een concrete dreiging. Wanneer de angst bestaat uit een al dan niet kortstondig contact met het 'zijn', met een 'zijn' als de volledige afwezigheid van alle 'zijnden', met het niets en dus met de dood, ontdekken wij in het moment van onze angst ook iets wat we eerder niet kenden. En dat is voor Heidegger, net als voor Kierkegaard honderd jaar eerder: onze vrijheid.

Dit alles vereist uitleg. Een uitleg die moet starten met het gegeven dat het Heidegger uiteindelijk niet om de angst is te doen. De angst is niet meer dan één uit meerdere ervaringen – stemmingen – waaraan de mens nu eenmaal is onderworpen. Waar het Heidegger wel om gaat, en zeker in zijn hoofdwerk *Sein und Zeit* uit 1927, is het 'zijn', is de horizon van ons denken. Dit 'zijn' is de kwestie die de Duitse denker een leven lang blijft fascineren. Heideggers belangstelling voor het 'zijn', is belangstelling voor de vraag hoe we de 'hele' werkelijkheid kunnen denken. Want de werkelijkheid, zoals die zich aan ons voordoet, is immers gefragmenteerd. Daarom lijken we dit geheel in ons dagelijkse bestaan maar amper te beseffen. Op de momenten waarop het toch mogelijk is om achter die fragmenten, achter deze 'zijnden', een horizon te ontwaren die al deze 'zijnden' omvat, en waartegen al deze 'zijnden' hun contouren krijgen, ontwaren we een fundamentele laag in de werkelijkheid. Een dimensie die de hele werkelijkheid haar zin en betekenis geeft.⁷⁹¹

Helaas wordt deze horizon van het denken, deze diepste laag achter de 'zijnden', maar amper opgemerkt. Ook filosofen zijn daar volgens Heidegger maar amper toe in staat. Net als de meeste mensen zijn ook filosofen doorlopend bezig om deelgebieden in de werkelijkheid te identificeren

791 Zie voor een knappe samenvatting: Arnold Heumakers, 'Martin Heidegger vertaald. De sprong van het denken, *NRC Handelsblad* 28 november 1997.

en te koloniseren. Bijvoorbeeld om deze wetenschappelijk vruchtbaar maken, om er troost of houvast aan te ontleen of om er iets praktisch mee te doen. En omdat wij ons doorlopend richten op deze 'zijnden', verliezen we het 'zijn' dat al even doorlopend uit het oog. De vraag is zelfs of wij het 'zijn' überhaupt wel kunnen denken. Telkens wanneer de mens uitspraken doet over het 'zijn', lijkt hij immers weer te belanden bij een van de 'zijnden'. Die kan hij in elk geval aanwijzen en bevatten.

De vraag is natuurlijk hoe je het 'zijn' dan wél in het vizier krijgt. Want probeer maar eens niet te denken. Alleen al de poging om niet te denken is al een vorm van denken. En is niet-denken al een hele opgave voor de gewone mens, voor de filosoof, die van het denken zijn beroep heeft gemaakt, is niet-denken welhaast een onmogelijke opgave.

In *Sein und Zeit* dat, net als Kierkegaards *Het Begrip Angst*, tot een van de meest oorspronkelijke en moeilijkste boeken uit de filosofie wordt gerekend, constateert Heidegger dan ook dat het feitelijk onmogelijk is om wetenschappelijke uitspraken te doen over het 'zijn' als zodanig.⁷⁹² Toch is er een uitweg. En deze nu brengt ons eindelijk bij de angst, bij datgene waar het mij in deze tekst om gaat.

Wanneer we het 'zijn' op het spoor willen komen, dan zijn we volgens Heidegger aangewezen op onze 'stemmingen'. Zoals een piano pas muziek kan laten klinken nadat hij is gestemd door de pianostemmer, zo kan de mens mogelijkerwijs iets gewaarworden nadat hij is gestemd door het 'zijn'. Mijn stemming bepaalt mijn ervaring. Ben ik vrolijk gestemd, dan ervaar ik de werkelijkheid anders dan wanneer ik somber ben gestemd. Ik ontdek zowel mijzelf als mijn wereld in mijn stemmingen. Deze stemming gaat dan ook aan mij vooraf en vindt haar oorsprong in het 'zijn'.

De meest fundamentele stemming openbaart zich in onze angst.⁷⁹³ Daarom maakt Heidegger, net als Kierkegaard, een onderscheid tussen vrees en angst. Ook bij Heidegger richt de vrees zich altijd op een bepaald 'zijnde' (het mes van de chirurg, de dief, de ontslagbrief). Bovendien is het de vrees altijd om een bepaald 'zijnde' te doen (mijn gezondheid, mijn bezit, mijn werk). Daarom is de vrees van meet af aan ingekaderd door andere 'zijnden'. (Door het geruststellende praatje van de chirurg, door het slot op de voordeur, door het uitzicht op een andere baan.)

Dat is fundamenteel anders bij de angst. Wanneer we bevangen worden

792 Harald van Veghel, *Op goddelijke grond. Heidegger over de theologische fundering van de filosofie* (diss. Tilburg), Budel: Damon 1999, p. 255.

793 Heidegger werkt de stemming door de angst al uit in *Sein und Zeit*. Zie: Thomas Rentsch (red.), *Martin Heidegger. Martin Heidegger, Sein und Zeit*, Berlin 2007, p. 63-65. Maar ik volg hier de uitwerking in een later boek, en wel in de rede die hij uitspreekt bij de aanvaarding van zijn ambt als hoogleraar in Freiburg in 1929, getiteld: *Was ist Metaphysik?*

door de angst, iets wat doorgaans maar zeer zelden en bovendien zeer kortstondig voorkomt, dan ontbreken deze 'zijnden'. Angst zou wel eens een intense ervaring kunnen zijn van het ontbreken van alle 'zijnden'. Bevangen door de angst voelen we ons plots *unheimisch*. 'Alle dingen en ook wijzelf zinken weg in onverschilligheid.'⁷⁹⁴ Dat betekent niet dat de 'zijnden' er plots niet meer zijn. Het betekent dat ze even geen houvast meer geven. Kortstondig blijken ze volstrekt zinloos en betekenisloos. Voor mij doen ze er niet meer toe. Objecten, ideeën, verschijnselen en mensen, inclusief het 'ik', die even tevoren nog zinvol en betekenisgeladen waren, verschaffen mij geen steun, troost of vastigheid meer. 'In de angst 'zweven' wij. (...) Door dit zweven geschokt (...) is er alleen nog het naakte bestaan, alleen dat.'⁷⁹⁵ Kortstondig sta ik in contact met de dood. Plots besef ik dat de dood de horizon is van mijn bestaan. Ik besef dat mijn bestaan, mijn *Dasein*, ten diepste een *Sein zum Tode* is.

Wanneer de angst wegtrekt, en dat gebeurt soms even abrupt als dat de angst arriveert, dan herstellen we ons en zeggen naar waarheid 'met een heldere blik en de herinnering nog vers in het geheugen': 'Het was eigenlijk niets'. Inderdaad, zegt Heidegger. 'Het was inderdaad niets. Het Niets als zodanig speelde even op'.

Dit is dus wat we volgens Heidegger in de angst op het spoor komen: het geheel dat bestaat uit het niets, uit de dood. De dood is de *Verständnishorizont*, waartegen de 'zijnden', inclusief de mens, eerst als silhouetten opdoemen en vervolgens herkenbaar worden als louter 'zijnden'. Geen wonder dat er in een moment van angst sprake is van een intense ervaring van ons *Dasein*. De ervaring wat in het hier en nu ons leven, onze speelruimte en dus onze vrijheid is.⁷⁹⁶

Met deze notie komt Heidegger opnieuw dicht in de buurt van Kierkegaard.⁷⁹⁷ Een gevangene weet pas dat hij een gevangene is (én wat het dus betekent om vrij te zijn) wanneer hij, al was het maar één keer, het vrije bestaan buiten de gevangenis heeft geproefd. Zo weten wij wat we 'zelf' zijn, en wat 'vrijheid' is wanneer de 'zijnden', al was het maar voor één keer, hun zin en betekenis verliezen. En het is de angst die ons deze mogelijkheid tot transcendentie verschaft. Zelfs al zou de angst zich maar één keer in een mensenleven openbaren, dan betekent dat nog niet dat zij verder afwezig is. Integendeel, zo schrijft Heidegger. 'Deze oorspronkelijke

⁷⁹⁴ Heidegger, *Wat is metafysica?*, Budel: Damon 2009, p. 58.

⁷⁹⁵ Heidegger, *Wat is metafysica?*, a.w., p. 59.

⁷⁹⁶ Heidegger, *Wat is metafysica?*, a.w., p. 62.

⁷⁹⁷ Heidegger, je zou het bijna vergeten, is het niet om de mens te doen, en al evenmin om de vrijheid of om de menselijke angst. Heidegger gaat het om het 'zijn' en beschrijft in *Wat is metafysica* de mogelijkheid om het 'zijn' te laten spreken, een mogelijkheid die hij vervolgens vindt in de stemming van de angst.

angst wordt in het bestaan meestal onderdrukt. Maar de angst is er. Ze slaapt slechts. Haar adem siddert voortdurend door het bestaan.^{798/799}

Angst groeit met de moderniteit

Wanneer we iets van Kierkegaard en Heidegger mogen aannemen, dan is het dat het ondervinden van de angst een bijzonder ingrijpende ervaring is. Angst is een emotie waarover we niet lichtzinning kunnen spreken. Daarbij is het onderscheid dat Kierkegaard en Heidegger maken tussen angst en vrees, zowel belangrijk als actueel. Waar mensen vrezen, valt actie te ondernemen. Het object van de vrees kan worden geïdentificeerd en uiteindelijk weggenomen. De schuldige wordt aangewezen, de ruzie vermeden of bijgelegd, de pijn opgelost, de misdadiger opgepakt.

Maar bij angst ontbreekt deze mogelijkheid. Waar mensen angstig zijn, kan maar amper een daad worden gesteld. Want wat de angst veroorzaakt kan maar amper worden geïdentificeerd en daarom ook niet worden weggenomen. Volgens Kierkegaard verwijst de angst naar niet minder dan de vrijheid. Ook bij Heidegger toont de angst uiteindelijk de vrijheid, al openbaart deze vrijheid zich vooraleerst via een stemming door het zijn. Een zijn dat we moeten opvatten als het niets en de dood.

Omdat de angst mijn vrijheid laat oplichten, werkt de angst zowel stimulerend als verlamdend. Wie plots, bevangen door de angst, voor de afgrond van de vrijheid staat, kan zowel zijn verantwoordelijkheid nemen, maar ook voor zijn vrijheid terugdeinzen en zijn verantwoordelijkheid weigeren. Een voor de hand liggende wijze om de angst tijdelijk in te dammen, is door haar te transformeren in vrees, omdat alleen bij de vrees concrete oplossingen voorhanden zijn. We laten onze angsten manipuleren richting vrees door de 'ellendelingen', zoals Kierkegaard ergens schrijft. We verschuilen ons op onwaarachtige wijze achter het 'men', zoals Heidegger constateert.

Deze bewegingen, waarin we hopen onze angst om te zetten in vrees en onze verantwoordelijkheid pogen te weigeren, zijn volgens Kierkegaard 'leugenachtige bedenksels' van praatzieke mensen.⁸⁰⁰ Heidegger schrijft in *Sein und Zeit* over het slappe geleuter – *Gerede* – van het 'men'. Wie zich in slaap laat sussen door het men, laat zich verleiden om 'oneigenlijk' te

798 Heidegger, *Wat is metafysica?*, a.w., p. 65.

799 Dat de angst niet doorlopend toeslaat, komt volgens Heidegger omdat de oorspronkelijkheid van het Niets doorgaans wordt gemaskeerd. Het Niets, het 'zijn', wordt gemaskeerd omdat wij ons op een bepaalde manier volledig aan de 'zijnden' verliezen. Hoe meer we ons in onze bedrijvigheid tot de 'zijnden' keren, 'des te meer keren we ons af van het Niets. En juist daardoor zakken we steeds verder af naar het niveau van de publieke oppervlakkigheid van het bestaan'; Heidegger, *Wat is metafysica?*, a.w., p. 63.

800 Haufniensis, *Het begrip angst*, a.w., p. 168.

leven en af te zien van de mogelijkheid die de angst ons in feite schenkt: de mogelijkheid van de vrijheid.

Deze heimelijke uitweg, waarin we onze existentiële angsten overhevelen naar het domein van de vrees, roept een vraag op die in het vorige essay al sluimerde. Is het mogelijk dat we sinds het einde van de Koude Oorlog angstiger zijn terwijl er, wellicht, veel minder te vrezen is? Is het mogelijk dat het in veel gevreesde bedreigingen – verlies van identiteit, onveilig voedsel, concurrentieverlies, terrorisme, gevaar voor onze kinderen, open steden en massa-immigratie – feitelijk draait om een even onbestemde als existentiële angst? Wanneer we deze vraag bevestigend kunnen beantwoorden, en daar lijkt het op, waar moeten we de toename van deze angst dán situeren? Kunnen we uit deze toenemende angst, bijvoorbeeld, afleiden of onze vrijheid (Kierkegaard) is toegenomen? Of dat ons besef van 'het zijn' is gegroeid (Heidegger)? Openbaart onze vrees een scherper begrip van de zijnden, inclusief een scherper begrip van het ik en de ander?

En, vooruitlopend op de volgende essays: kunnen we de angst in dat geval opvatten als het diapositief van het medeleven omdat het ik en de ander meer en meer op elkaar betrokken raken? Moeten we, zometeen, angst en medeleven wel tegenover elkaar zetten? Zijn wellicht béide momenten manifestaties van herkenning van het ik en de ander?

Is het, kortom, aannemelijk dat de mondialisering – open grenzen, internet en het groeiende aantal contacten buiten onze traditionele leefwereld – niet alleen de angst laat toenemen, maar daarmee ook ons besef van vrijheid en ons begrip van de menselijke conditie? Is het aannemelijk dat met de toenemende angst ook ons begrip van de werkelijkheid toeneemt? Een besef dat gepaard gaat met een besef van onze groeiende vrijheid om keuzes te maken, inclusief de keuze om de ander buiten te sluiten en opnieuw de geborgenheid te zoeken van de eigen groep?

Wanneer op deze vragen met ja kan worden geantwoord, dan hoort angst nog onlosmakelijker bij de 21^e eeuw met haar alsmaar toenemende scala aan mogelijkheden dan bij de 19^e eeuw van Kierkegaard.

Een toonaangevende groep intellectuelen wijst erop dat we deze vragen inderdaad met 'ja' kunnen beantwoorden. Angst maakt onverbiddeijk deel uit van de moderniteit. Een moderniteit die zich in het najaar van 2001 van een bijzonder gruwelijke kant laat zien. In de nadagen van 11 September loeit de angst. Aanvankelijk overheerst vooral de 'vrees', om in de lijn van Kierkegaard en Heidegger te denken. Want de bedreigingen schijnen maar al te concreet: in de weken die op 11 September volgen, lijken nieuwe aanslagen louter een kwestie van uren en dagen.

Omdat deze aanslagen maar amper plaatsvinden, luwt de concrete

vrees en groeit de abstracte angst. Is er nog wel een toekomst voor ons en onze kinderen? Wie kunnen we nog geloven? Kan onze moderne wereld in één klap wordt weggevaagd, zoals ook het WTC in één klap in stof veranderde? Is de moderne westerse wereld wel zo superieur en onkwetsbaar als we eerder veronderstelden?

Tot 2001 is de mondialisering vooral nog het domein van liberale economen, die veelal wijzen op de zegeningen van de 'platte wereld'.⁸⁰¹ Tot dat moment is mondialisering ook het domein van de anti- en anders-globalisten die wijzen op de vele tekortkomingen van diezelfde verplattung.⁸⁰² Maar met de aanslagen van 2001 (New York), Madrid (2004) en Londen (2005) kantelt het debat. Onder de beschuldiging dat de hegemonie van het liberale Westen bijdraagt aan de opkomst van de Jihad, verdwijnen de economische analyses naar de achtergrond. Ook de radicale kritiek op de mondialisering lijkt af te zwakken. De anti-globalisten weten zich in de nabijheid geplaatst van Al Qaida en laten hun protesten verstommen. Vervolgens nemen intellectuelen als Rüdiger Safranski, Benjamin Barber, Anthony Giddens en Ralf Dahrendorf het debat over. En het is de angst die ze centraal stellen in hun sociologische en psychologische verhalen is de angst.⁸⁰³

Allen geven woorden aan het vermoeden dat er méér speelt dan louter de vrees voor nieuwe aanslagen. De boeken, essays, columns en opiniestukken van Safranski, Barber, Giddens en Dahrendorf grijpen veel verder dan de concrete vrees voor Al Qaida en het islamitisch terrorisme. Niet alleen de meeste beschouwingen over het toenemende medeleven zullen ingaan op de mondialisering die dit medeleven mogelijk maakt. Ook de meeste beschouwingen over de angst stellen scherp op de mondialisering.⁸⁰⁴

Safranski: globalisme en 'innere immigration'

Een eerste positie in het angstdebat neemt Rüdiger Safranski in. In een

801 Behalve Thomas Friedman (*The Lexus and the Olive Tree* a.w., & *The earth is flat* a.w.), en Jagdish Bhagwati (*In Defense of Globalization* a.w.), is dat zeker ook Martin Wolf, *Why Globalization Works*, Yale: Yale University Press 2004.

802 Zie met name: John Gray, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, London: The New Press 1998. Benjamin Barber, 'Jihad vs McWorld', *The Atlantic Monthly*, maart 1992. Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2000.

803 Niet zonder reden, meent Dominique Moïsi, want wanneer we de wereld in de nog zo jonge 21^e eeuw zouden opdelen naar de overheersende emoties, dan overheerst in het Westen, in de Verenigde Staten en Europa evident de angst. Dat is volgens Moïsi anders in Azië, waar de hoop overheerst, en in het Midden-Oosten waar de vernedering de beste papieren heeft; Moïsi, *Geopolitiek van de emotie*, a.w.

804 Zelf peil ik in *Tegen de angst* de aan de mondialisering gerelateerde angst onder een aantal fenomenen –onderwijshervormingen, mensenhandel, groen radicalisme, Eurosceptis – sinds de jaren '90. Zie: Bodelier, *Tegen de angst*, a.w.

invloedrijk en veelgelezen boekje *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*⁸⁰⁵ behandelt hij *der Globalismus*, het 'globalisme', dat we in feite kunnen vertalen als 'kosmopolitisme'.

Maar eerst richt Safranski zich op de mens die zich in een mondialiserende samenleving staande moet zien te houden en zich via de media onophoudelijk geconfronteerd weet met een overdosis aan narigheid. Hoofdschuldige in dit drama van de angst is de televisie. Hoewel 'televisie' letterlijk betekent dat we in de verte kijken, laden wij via het toestel veeleer de ellende van de mondialisering op onze driezitsbank. Het wegsmeden van het poolijs, genetische manipulatie, de nucleaire *overkill*, de wereldwijde verspreiding van aids, het gat in de ozonlaag en de toekomst van onze pensioenverzekering, belegd in IJslandse en Arabische aandelen. Plotseling horen ze bij het huiskamermeubilair.

Het feit dat we *real time* weten wat er elders gebeurt, legt een enorme last op onze schouders. Want elke ramp en elke sombere voorspelling doet óók nog eens een fors beroep op onze behoefte om te zorgen. 'Jij daar', persifleert Safranski sarcastisch, 'wat doe jij tegen het gat in de ozonlaag, wat doe jij tegen het wereldwijde terrorisme, wat doe jij tegen de kinderarbeid in India?'

Weinig, zo blijkt. Want de mondialisering gaat de krachten van de normale mensen ver te boven. En het wordt er bepaald niet beter op onder de overheersende invloed van het 'globalisme', de idealistische bovenbouw van het mondialiseringsproces.

Volgens Safranski is 'globalisme' een ideologie die de wereldwijde verknoping van informatie, politiek en economie toejuicht en nog veel verder wil bevorderen. Globalisten, dat zijn zowel de neo-liberale economen in Washington, als de post-nationale intellectuelen die dromen van een wereldstaat, maar ook de wereldverbeteraars die menen dat we de grote problemen van deze tijd alleen op mondiaal vlak kunnen aanpakken. Feitelijk is globalisme voor Safranski synoniem met kosmopolitisme.

Globalisme, alias kosmopolitisme, zo meent Safranski, is een vorm van vals bewustzijn. En het valt de verkondigers van dit globalisme, cq. kosmopolitisme, aan te rekenen dat ze dit niet willen inzien. Het globalisme veronderstelt dat de mondialisering wordt geschraagd door een actief handelend subject, genoemd 'de mensheid'. Deze moet de nieuwe, mondiale werkelijkheid dragen en vormgeven. Deze mensheid echter, die bestaat volgens Safranski helemaal niet. Er zijn enkel *mén*sen. In meervoud. Mensen, verweven met hun eigen kleine geschiedenissen, hun eigen vrienden en familie en hun eigen traditie. Mensen die nu ook

805 Rüdiger Safranski, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?* München/Wien: Hanser 2003.

nog eens alle ellende op wereldschaal te verwerken krijgen en daar ook nog eens weloverwogen op moeten zien te reageren.

Safranski spreekt de woorden niet uit, maar elke Duitse intellectueel weet wat nu moet volgen. Dat zijn de gevleugelde woorden van Carl Schmitt: *Wer Menschheit sagt, will betrügen*.⁸⁰⁶ Kosmopolieten, behept met een globalistische blik, die zeggen te spreken in naam van de mensheid of die wensen op te komen voor een vaag begrip als de 'menselijke waardigheid', kunnen volgens Schmitt maar één doel voor ogen hebben: het veilig stellen van hun eigen belangen. En dat zijn niet de belangen van de doorsnee burger.

Safranski bepleit dan ook een niet-globalistische, anti-kosmopolitische uitweg uit de angst. En dat is terugtrekking uit het rijk van de mondialisering. Een rijk dat uiteindelijk nooit méér kan zijn dan een rijk van overspannen verwachtingen en dus een rijk van vertwijfeling, teleurstelling en angst. Safranski neemt het op voor het eenzame individu en roept hem toe zijn leven weer in eigen hand te nemen.

En dit project van individuele zingeving, tégen de overmacht van de mondialisering, start bij de afstandsbediening van de televisie en de escape-knop van het internet. Safranski bepleit de vertraging, de liefde voor huis en dorp, het onbereikbaar zijn. Hij geeft het niet alleen op om nog langer na te denken over de vele voordelen die de mondialisering ook biedt, maar ook over mogelijkheden om de mondialiseringsprocessen op politiek niveau bij te sturen. Bij Safranski wordt het individu op zichzelf teruggeworpen om 'in zichzelf en voor zichzelf een nieuw universum te scheppen'.

Een interessante vraag is dan ook: is dat wel mogelijk? Kan een mens zichzelf opnieuw vormgeven, dwars tegen de *Zeitgeist* in? Moet je je uiteindelijk toch niet op het terrein van de economie, het recht, de technologie en de politiek begeven om iets te veranderen, al was het maar om de mogelijkhedenvoorwaarden te scheppen je daadwerkelijk te kunnen terugtrekken?⁸⁰⁷ Zowel Benjamin Barber, Anthony Giddens als Ralf Dahrendorf kiezen dan ook een andere route. De route van het kosmopolitisme.

Barber: niet-mondiale mondialisering

Een tweede stem in het angstdiscours is die van de Amerikaanse politico-loog Benjamin Barber. Hij doet wat Safranski weigert te doen en vertaalt

806 Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, a.w., p. 55.

807 Rüdiger Görner, 'Wo sind wir in der Welt? Kosmopolitismus kontra Globalisierung - Die Intellektuellen müssen eine neue Form der Weltläufigkeit entwickeln', *Die Zeit* 28 oktober 2000.

zijn analyse van de angst meteen door in een politieke strategie.⁸⁰⁸

Al in 1995 schrijft Barber een bestseller over de mogelijke gevolgen van de mondialisering: *Jihad vs McWorld*.⁸⁰⁹ Daarin betoogt hij dat de economische mondialisering twee werelden op elkaar laat botsen: die van de westerse markten –McWorld– en die van lokale, tribale, culturele en religieuze krachten elders ter wereld –Jihad. Het is een confrontatie die volgens Barber niet zonder gevolgen kan blijven. De tribale krachten voelen zich door McWorld in het defensief gedrongen en slaan terug. Want anders dan de term suggereert, is het mondialiseringsproces volgens Barber allesbehalve mondiaal. Het is door-en-door Amerikaans. Was de mondialisering werkelijk ‘mondiaal’ geweest, dan hadden McWorld noch Jihad zich zo duidelijk kunnen profileren. Omdat de mondialisering de facto Amerikanisering is en alle andere religies, culturen, economische en politieke variëteiten in het defensief drukt, roept zij niet alleen vrees op maar ook angst.

Het is deze angst die tot opstand leidt. ‘Tot een contrarevolutie van een diep overtuigde Jihad.’⁸¹⁰ Want Jihad is ‘in zijn meest elementaire negatieve vorm een soort dierlijke angst, aangedreven door een ondraaglijke onzekerheid.’⁸¹¹

Angst is zowel de drijvende kracht ónder dit verzet als een onmiddellijk gevolg ervan, zeker wanneer de angst gepaard gaat met terrorisme. Zes jaar na Barbers waarschuwing, op 11 september 2001, slaat de Jihad inderdaad hard toe. Over de Hudson, over het beton van Jersey City, drijft eerst de vrees Barbers studeerkamer in New Jersey binnen. En terwijl hij door zijn ramen de torens ziet branden, hangen de kranten al aan de lijn. ‘Plots zijn Benjamin Barbers ideeën over kapitalisme en conflict lang zo academisch niet meer’, constateert *The Washington Post*.⁸¹²

808 Benjamin Barber (1939) was behalve politicoloog en schrijver ook adviseur van president Clinton ‘inzake nationale veiligheid en buitenlandse politiek’. In 2004 vroeg ik, tijdens een gesprek in Amsterdam, Benjamin Barber naar de redenen achter onze angst. Barber benadrukte dat we bang, doodsbang zijn. Maar voor die ‘overweldigende angst is maar heel weinig reden.’ Het maakte weinig indruk op Barber dat er in New York, (september 2001), op Bali (september 2002) of in Casablanca (april 2003) ook weinig reden was om bang te zijn. ‘Laten we alsjeblieft reëel blijven. U maakt vele malen meer kans om vandaag onder een auto te komen dan te sneuvelen door een terroristische aanval.’ Natuurlijk, erkende Barber, kan er morgen een *dirty bomb* op Amsterdam neerkomen. De ware overwinning van de terroristen is echter niet de bom zelf, maar het feit dat we daar nú zo bang voor zijn. Terroristen willen de samenleving verlammen door angst te verspreiden. En het Westen is massaal in die val getrapt, terwijl er nog steeds weinig te vrezen valt.’ Zie: Ralf Bodelier, ‘Benjamin Barber: ‘Ik wilde o zo graag in Clintons oor fluisteren’’, *Filosofie Magazine* 2, 2004.

809 Benjamin Barber, *Jihad versus McWorld*, Amsterdam: Ambo/Anthos 1996.

810 Barber, *Jihad versus McWorld*, a.w., p. 339.

811 Barber, *Jihad versus McWorld*, a.w., p. 257/240.

812 Megan Rosenfeld, ‘Global Thinker Benjamin Barber’s Ideas on Capitalism and Conflict No Longer Seem So Academic’, *The Washington Post* 6 november 2001.

De gebeurtenissen van 11 September vormen de aanleiding tot een tweede bestseller: *Fears Empire* uit 2004.⁸¹³ Verrassend genoeg is het in dit boek niet zozeer de terroristische reactie van Jihad die het rijk van de angst vestigt. Dat doen volgens Barber ook, en vooral, de maatregelen van de Amerikaanse president George W. Bush. En het is deze, door de Bush-regering opgewekte angst waar het in het *Fears Empire* om draait. Minder dan Osama bin Laden is het de Amerikaanse regering die doorlopend de wanhoop voedt van zowel miljoenen Amerikanen als mensen buiten de Verenigde Staten.

‘Geef de stadia van gevaar een code! Arresteer elke kleine boef en noem hem terrorist! Publiceer vage dreigementen! Noem de strijd tegen terrorisme ‘een strijd zonder einde’! De terrorist zit in een grot in de bergen of in een sloppenwijk in Karachi en ziet toe hoe zijn vijanden zichzelf te gronde richten als gevolg van de angst die hij heeft gezaaid met zijn eenmalige terroristische daad en met een paar goed gekozen dreigementen als vervolg daarop.’⁸¹⁴

Het is een heldere analyse die Barber maakt. Het is ook een analyse die rond 2003 volop steun krijgt van opinieonderzoekers in Europa en de Verenigde Staten wanneer deze wijzen op de angst die de Amerikaanse regering verspreidt.⁸¹⁵ Maar het is ook een analyse die uitblinkt in eenzijdigheid. De politicoloog legt zo sterk de nadruk op het falen van de regering van George W. Bush dat hij feitelijk breekt met zijn veel bredere en meer diepgaande analyse uit *Jihad vs McWorld*, een analyse waarin de mondialisering als belangrijkste probleem wordt geïdentificeerd. Bovendien waren het niet Bush en McWorld die in september 2001 wereldwijd angst en vrees aanjoegen. Dat was wel degelijk de Jihad. Terreurbewegingen als *Al Qaida*, *Hamas*, de *Al Ansar Moedjahedien* of de *Jemima Islamiyah* manifesteerden zich al toen Clinton en zelfs Reagan nog in het Witte Huis zaten. Alleen had het Westen er op dat moment geen belangstelling voor.

813 Een boek dat werd vertaald als *Het rijk van de angst*. Op grond van Kierkegaards onderscheid in angst en vrees was ‘Het rijk van de vrees’ beter op zijn plaats geweest. Benjamin Barber, *Het rijk van de angst: oorlog, terrorisme en democratie*, Amsterdam: Ambo/Anthos 2003.

814 Barber, *Het rijk van de angst*, a.w., p. 29.

815 Barbers standpunt sluit nauw aan bij internationale opinieonderzoeken van het *PEW Research Center*. Daaruit blijkt rond 2003, het jaar waarin Barbers boek verschijnt, dat Europeanen de Verenigde Staten van Bush – naast het Israël van Sharon – als het grootste gevaar zien. Een groter gevaar dus dan *Al Qaida*. De onversluiserde wijze waarop Bush ingrijpt in het Midden-Oosten lijkt alleen maar meer verzet van fundamentalistische moslims op te roepen. Zie *The Pew Global Attitudes Project. Views of a Changing World*, juni 2003. In de jaren volgend op 2001 lijkt het pessimisme alleen nog maar te stijgen. Nu wordt het trouwens breder en tegen de jaarwisseling 2008/2009 is de economische crisis een belangrijkere reden tot bezorgdheid dan het terrorisme. Zie *Gallup International. Voice of the People. End of the Year Survey*, december 2008; zie: people-press.org/reports/pdf/185.pdf (geraadpleegd 20 januari 2010).

Daarom blijft Barbers aanvankelijke analyse in *Jihad vs McWorld* het meest relevant. Het is een analyse die niet de concrete politiek van één concrete regering aanwijst als belangrijkste oorzaak van de moderne angst, maar het specifieke karakter van de mondialisering. Wil de samenleving – zowel die onder de reclamevlaggen van McWorld als die onder de strijdbanieren van Jihad – worden verlost van deze allesbepalende angst en vrees, dan moet zij zich volgens Barber inzetten voor een werkelijk mondialiserende wereld. Voor een wereld waarin iedereen zich daadwerkelijk burger weet. Een wereld waarin we niet langer supporter zijn van McWorld noch van Jihad. In *Fears Empire* komt Barber zelfs met een heel concreet plan: ‘De Nieuwe Verklaring van Wederzijdse Afhankelijkheid’. Met deze verklaring dient de Amerikaanse overheid ‘eindelijk eens werk te maken van een veelzijdige, op ontwikkeling en stabiliteit gerichte mondialisering’.⁸¹⁶

Het is niet gering, wat Barber met zijn verklaring voor ogen staat. Dat is een ‘gemeenschappelijk, mondiaal rechtssysteem boven het handhaven van individuele, nationale soevereiniteit’. Het is een kosmopolitisch visioen, ‘een ware democratische wereld, met mannen en vrouwen die samen door hun betrokken burgerschap een ware democratie hebben gevormd’.⁸¹⁷

Verrassend genoeg lijkt de door Barber voorgestelde kosmopolis echter als twee druppels water op de Verenigde Staten zelf. En het is dan ook maar de vraag of deze Amerikaanse kosmopolis door de rest van de wereld inderdaad als prototype van een werkelijk kosmopolitische samenleving wordt erkend en omarmd. Barbers eigen analyses indachtig, zal de rest van de wereld de Verenigde Staten voorlopig nog wel even blijven associëren met de *Sturm und Drang* van McWorld en de erfenis van George W. Bush.

Terwijl Rüdiger Safranski de angst wijt aan de real-time media en het ongebreidelde optimisme van de globalisten, relateert Barber de angst aan de Verenigde Staten. Althans aan de rol die de VS speelt in het mondialiseringsproces. Eerst in de gedaante van McWorld en later in die van de regering Bush. Pas de sociaaldemocratische Britse socioloog Anthony Giddens en diens liberale Brits-Duitse collega Ralf Dahrendorf analyseren de mondialisering zelf als de belangrijkste motor onder de angst. Net als Barber zien ook zij een kosmopolitische oriëntatie als oplossing. Maar anders dan bij Barber, is voor de Verenigde Staten een bescheidener rol weggelegd.

816 De kosmopolitische ‘Verklaring van wederzijdse afhankelijkheid’ moet door de Amerikaanse regering worden voorgesteld aan de rest van de wereld, als een programma dat mensen, wereldwijd, burger maakt van CivWorld. Waarbij Civ zowel staat voor *civic* – bestuurlijk, voor *civil* – fatsoenlijk, als voor *civilized* – geciviliseerd. Barber, *Het rijk van de angst*, a.w., p. 224.

817 Barber, *Het rijk van de angst*, a.w., p. 235.

Giddens: Runaway World

Voor Anthony Giddens versterkten de aanslagen van 11 September alleen nog maar wat velen al langer ervoeren: dat de wereld in zo'n hoog tempo verandert dat deze bijna niet meer valt bij te houden. In 1999 introduceerde Giddens de term *Runaway World*. Een term die 'het gevoel vangt dat velen van ons bekruipt in deze tijd van snelle veranderingen'. Terwijl we het gevoel zouden moeten koesteren dat we ons leven met behulp van moderne technologie onder controle hebben, lijkt het leven van ons weg te lopen en raakt het *out of control*. Giddens claimt overigens niet de term *Runaway World* zelf te hebben uitgevonden. Dat was de verdienste van de antropoloog Edmund Leach in 1968. Maar Leach, aldus Giddens, plaatste er nog een vraagteken achter. Een vraagteken dat volgens Giddens nu wel mag worden uitgegumd.

In het razende tempo van veranderingen in een steeds mondialer wordende samenleving, komen tradities en traditionele overtuigingen op de tocht te staan. 'Een aantal ontwikkelingen waarvan we ooit veronderstelden dat ze ons leven zekerder en voorspelbaarder zouden maken, waaronder de vooruitgang in de wetenschap en de techniek, lijken zelfs een tegenovergesteld effect te sorteren. Mondiale klimaatverandering en de daar uitvloeiende risico's, zijn waarschijnlijk het directe resultaat van ons ingrijpen in het milieu.'⁸¹⁸

Dergelijke crises stellen ons dagelijks leven ten diepste ter discussie. Moeten we nu wel of geen auto rijden, geen of minder vlees eten, met het vliegtuig of per fiets op vakantie? Is de mens zélf, veroordeeld tot een energie-, voedsel- en frisse lucht slurpende voetafdruk, niet schuldig aan zijn eigen ondergang? Eerder al zette de introductie van voorbehoedsmiddelen een eeuwenoude vanzelfsprekendheid overboord. Plots was het grote gezin niet langer de norm. De technologische mogelijkheid om zelf te kiezen hoeveel kinderen je wilt, leek weliswaar de controle over ons leven te verhogen, maar maakte ons ook in hoge mate onzeker. Nu moesten we zélf beslissen of en hoeveel kinderen we zouden nemen.

In plaats van rust en overzicht, vereist de *Runaway World* een doorlopende reflectie op het dagelijkse bestaan, inclusief ons idee van het 'goede leven'. In voor- of vroeg-moderne tijden werd ook dit nog gedefinieerd vanuit de traditie. Vandaag wordt het goede leven tijdens een doorlopend proces van zelfreflectie telkens weer uitgevonden, gedeconstrueerd of gereconstrueerd. Geen wonder dat de *Runaway World*, het mondialiseringproces in de laat-moderne samenleving, alom onzekerheid en

818 Anthony Giddens, *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives*, London: Routledge 2000, p. 2.

angst oproept.

In deze 'reflexieve moderniteit'⁸¹⁹ beseffen we maar al te goed dat gevestigde ideeën, theorieën en concepten niet langer functioneren om mogelijke risico's te ontdekken, te begrijpen en te neutraliseren. Niet alleen de risico's, ook de risicoanalyse zelf is onderwerp van constante reflectie en herziening. En dat geldt al evenzeer voor ons vermogen tot reflecteren. Worden we niet doorlopend meegezogen in de modes en hypes van het mondialiseringsproces? In een *neue Unübersichtlichkeit* waardoor het niet langer mogelijk is om nog zelfstandig na te denken?⁸²⁰ We ervaren ons niet langer geworpen in een traditionele, voorgegeven orde, waarin behalve de feitelijkheden ook het denken en theoretiseren over deze feitelijkheden door voorgegeven kanalen stroomt. We willen ons doorlopend in een orde voegen die al even doorlopend van ons weg blijkt te lopen.

Bestaat er een remedie tegen de angst, wanneer deze zo inherent is aan de Runaway World? Giddens denkt van wel. Een eerste kernwoord is waarschijnlijk *trust*, vertrouwen. Dit vertrouwen is echter, zoals alles in een laat-moderne samenleving, niet voorgegeven. Vertrouwen, in het zelf, in anderen of in instituties, zal actief moeten worden vormgegeven. En dit vormgevingsproces kan alleen ontstaan in een maatschappelijk en politiek proces dat wordt vlotgetrokken door pragmatische, 'slimme mensen'. Dat zijn volgens Giddens niet langer de orthodoxe politieke ideologen van links of rechts uit de voor-reflexieve moderniteit. Dat zijn de politici van de Derde Weg, die vindingrijk omgaan met de onzekerheden van het laat-moderne leven. Dat waren in het laatste decennium van de 20^e eeuw politici als Wim Kok, Bill Clinton en Tony Blair. Wat niet wegneemt, stelt Giddens, dat angst en onzekerheid, inherent aan een steeds mondialer wordende laat-moderne samenleving, nooit meer van het podium zullen verdwijnen. Zelfs al lukt het ons om het vertrouwen weer te laten groeien.⁸²¹

Een tweede kernwoord is *kosmopolitisme*. De de-traditionalisering die plaatsvindt onder het regime van de mondialisering is niet louter angstaanjagend, ze vormt ook de 'kern van een zich ontwikkelende kosmopolitische samenleving'. In zo'n opkomende kosmopolis komen

819 Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge: Polity 1994.

820 Al in 1987 hekelt Alain Finkielkraut de conclusie die velen uit de onoverzichtelijkheid lijken te trekken. De conclusie dat de reflectie moet stoppen, dat het denken zich moet laten gezeggen door de Volksgeist. Zie: Alain Finkielkraut, *De ondergang van het denken*, Amsterdam: Contact 1988.

821 Anthony Giddens, *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Oxford: Polity 1994, p. 93–97.

mensen steeds vaker in contact met mensen die van hen verschillen. Het is dit contact dat hen doorlopend dwingt hun ideeën en opvattingen te rechtvaardigen, expliciet maar vooral ook impliciet, zowel tegenover die van anderen maar ook tegenover die van zichzelf. Waar tradities steeds vaker onder druk staan, worden we gedwongen om open en reflexief te handelen. Autonomie en vrijheid, de macht van discussie en dialoog, nemen de plaats in van de verborgen macht van de tradities. En daarmee, zo mag je althans aannemen, leidt kosmopolitisme als vanzelf tot terughoudendheid, begrip en tolerantie.⁸²²

De kosmopoliet is in Giddens' opvatting niet de clichématige wereldburger, losgezongen van zijn verleden en zijn directe leefomgeving. Voor Giddens valt kosmopolitisme in hoge mate samen met reflectie, zelfkritiek, ja met de opgave van het denken zelf. Kosmopolitisme kan dan ook heel goed samengaan met een zeker behoud van traditionele waarden, zij het dat deze waarden onderdeel zijn van het kosmopolitisch discours. Kosmopolitisme moet dan ook vooral worden begrepen tegenover vormen van fundamentalisme, waarin de traditie expliciet niet ter discussie mag en kan worden gesteld.⁸²³

Dahrendorf: Welt ohne Halt

Niet alleen Anthony Giddens, ook de Brits-Duitse socioloog Ralf Dahrendorf introduceert nieuwe termen om de nieuwe mondiale verhoudingen te typeren. En anders dan Safranski roept Dahrendorf, net als Giddens, op om de mondialisering als gegevenheid te accepteren. Staat Giddens in een sociaaldemocratische traditie, Dahrendorf bevindt zich in het denkende hart van het liberalisme.⁸²⁴ Maar hoezeer Dahrendorf de vrijheid

822 Anthony Giddens, *Runaway World*, op *BBC Reith Lectures*, week 3, Hong Kong 1999. Zie: news.bbc.co.uk/1/hi/english/static/events/reith_99/week3/week3.htm (gehoord 8 maart 2010).

823 Ulrich Beck & Anthony Giddens, 'Nationalism has now become the enemy of Europe's nations', *The Guardian* 4 oktober 2005.

824 De socioloog en politicus Ralf Dahrendorf (1929-2009) was staatssecretaris in de Bondsrepubliek, eurocommissaris in Brussel en in zijn laatste jaren lid van het Britse Hogerhuis. Bovendien was Dahrendorf een van de belangrijkste liberale denkers in Europa en een onvermoeibaar publicist. In 2004 stelde ik Lord Ralf Dahrendorf, in een telefoongesprek, de vraag naar de redenen achter onze angst. Dat was enkele dagen nadat in Madrid een trein was ontploft waarbij meer dan honderdnegentig mensen het leven verloren. Dahrendorfs oordeel was afgewogen. 'Terrorisme of niet, de ontwikkelde wereld ging het nog nooit zó goed als nu. In de hele westerse wereld gingen we er in alles enorm op vooruit. Niet alleen wat onderwijs, inkomen en levensverwachting betreft. Ook als het gaat om gelijkberechtiging van vrouwen, rechten voor arbeiders, aandacht voor het milieu, de infrastructuur, noem maar op. Nooit tevoren hadden zoveel mensen zoveel kansen om hun leven zelf vorm te geven.' Zelden ook, meende Dahrendorf, was het leven van de modale westerling zo veilig als vandaag. De kans op een ouderwetse oorlog is uiterst klein, we zijn overal tegen verzekerd, de kwaliteit van voedsel is beter gegarandeerd dan ooit tevoren. Zelfs mét de dreiging van terrorisme is het leven in de westerse wereld veiliger dan ooit. De werkelijke gevaren die ons leven bedreigen liggen elders, in de apathie en het autoritaire denken, op een

ook als leidraad neemt voor zijn denken, toch meent hij dat de vrijheid in tijden van mondialisering veel mensen overweldigt. In een alsmaar mondialer wordende wereld ziet Dahrendorf hoe de 'anomie' opruikt. Het is een anomie die kan doorslaan in een verlangen om de vrijheid ondergeschikt te maken aan totalitaire concepten, zeker wanneer deze beloven de anomie weer op te heffen.⁸²⁵

Voor Dahrendorf is onze vroeg-21^e-eeuwse samenleving *Eine Welt ohne Halt*. Hij munt deze omschrijving eind 2001 in de *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 'Met *eine Welt ohne Halt* wil ik zowel uitdrukken dat er niemand meer is die de snelle ontwikkelingen kan tegenhouden, maar ook dat we in deze wereld geen houvast meer kunnen vinden.'⁸²⁶ Niet veel later zal hij aan *Eine Welt ohne Halt* een verwijzing toevoegen naar Giddens' *Runaway World*. Dat is *Eine entfesselte Welt*, een uit haar boeien bevrijdde, losgeslagen wereld.⁸²⁷

Alles in de mondialisering lijkt weer nieuw en onbegrepen: de nieuwe technologie, de pragmatische politiek van de Derde Weg, de fluïde cultuur, het snel veranderende milieu. Dat maakt mensen onzeker en bang, schrijft Dahrendorf. Het verlangen groeit naar autoritaire leiders met autoritaire oplossingen. Want niets, stelt Dahrendorf, is beangstigender dan de 'willekeur van een wereld die geen houvast meer biedt'.

Net als Ben Barber en Anthony Giddens, ziet ook Dahrendorf de aanslagen van 11 september 2001 niet als de bron van de huidige angstgevoelens. De werkelijke bron is een uit de hand gelopen mondialisering. Niet dat

vlak kortom, waar de gewone burger zich maar amper zorgen over maakt. Aldus Dahrendorf. Zie: Ralf Bodelier, 'Het rijk van de angst', *Vrij Nederland* 20 maart 2004.

825 Ralf Dahrendorf, *Auf der Suche nach einer neuen Ordnung*, München: C.H. Beck 2003, p. 48-55. Anomie is een verschijnsel waar Émile Durkheim in 1897 over schrijft in zijn studie *Suicide*. Volgens Durkheim is het bestaan in de moderne industriële wereld afstandelijk en geïndividualiseerd en loopt om die reden voortdurend het gevaar te ontaarden in anomie. Een leven in anomie – een leven in extreem individualisme, zonder vaste structuur, zonder gebondenheid, is een leven dat openstaat voor de mogelijkheid van zelfmoord. Voor de 'anomische zelfmoord'. Dit anomische leven, dit bestaan zonder 'thuis te zijn bij jezelf' en in 'onverbondenheid met anderen', is het leven van de zwervers Vladimir en Estragon in Samuel Beckett's '*Wachten op Godot*' uit 1949. Het is een leven in een doelloos universum, gespeend van elke vorm van compassie of empathie en vervuld van het denken aan zelfmoord. Vladimir en Estragon maken er enkel geen einde aan omdat ze niet weten hoe ze dat moeten aanleggen, of omdat ze vrezen dat de ander het wellicht toch niet zal doen. Het anomische bestaan is ook een bestaan in de schaduw van de guillotine. Zoals het leven van Meursault, de vreemdeling in Albert Camus' korte roman *L'Étranger* (1942), wachtend op de beul na het doelloos vermoorden van een Arabier. *L'Étranger* is de roman die opent met de anomische zin bij uitstek: 'Vandaag is moeder overleden. Het zou ook gisteren kunnen zijn, ik weet het niet.' Zie ook: Bruce P. Dohrenwend, 'Egoism, Altruism, Anomie, and Fatalism: A Conceptual Analysis of Durkheim's Types', in: Peter Hamilton (eds.), *Émile Durkheim: critical assessments* (vol. 1), London: Routledge 1990, p. 23.

826 Ralf Dahrendorf, 'Recht und Ordnung. Weniges ist schlimmer als die Beliebigkeit einer Welt ohne Halt', *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* 21 november 2001.

827 Dahrendorf, *Auf der Suche...*, a.w., p. 36.

Dahrendorf tégen open markten of vrijhandel is, in tegendeel zelfs. Het is 't hoge tempo van de mondialisering dat niet meer is bij te houden. De wereld ijlt er vandoor en wij blijven ontheemd achter. In feite is de huidige angst een van de vele reacties op de mondialisering die zich veel te snel voltrekt. We worden gedwongen om vrij te zijn en in een mondiale wereld te leven, maar we realiseren ons steeds meer dat we in zo'n wereld helemaal niet kunnen leven. Leven doe je daar waar je thuis bent. We voelen ons ontworteld en bedreigd in het mondiale en zijn verwickeld in een wanhopige zoektocht naar een thuis, klein en intiem. Naar een plek die er alléén is voor ons, alleen voor mij.

Het klinkt vreemd uit de mond van een liberaal, verontschuldigt Dahrendorf zich, 'maar ook vrijheid kan ontaarden.' Hij verwijst naar Émile Durkheim: mensen kunnen zo vrij worden, dat ze losraken van alles wat hen met de samenleving verbindt. Dan slaat vrijheid om in anomie, dan lossen alle vertrouwde structuren op.⁸²⁸ Dan is angst het gevolg van een situatie waaruit de vanzelfsprekende orde lijkt te zijn verdwenen. Dan betekent angst dat je je blootgesteld voelt aan een onbeperkte hoeveelheid mogelijkheden, aan het gevoel dat alles je kan overkomen. Waar het om gaat, is dat een wereld zonder grenzen uiteindelijk tot een situatie leidt waarin onze wereldwijde en vrijwel absolute vrijheid, de mondialisering, omslaat in zijn tegendeel.

Toch pleit ook Dahrendorf er niet voor om het mondialiseringsproces aan de ketting te leggen. Want het tegendeel van de *Runaway World*, is natuurlijk de *Stagnant World*, een wereld waarin we vastgekleisterd zitten aan tradities, waarin we worden beperkt door in beton gegoten conventies. Een wereld waarin geen toekomst meer bestaat. En evenals Giddens presenteert ook Dahrendorf een remedie tegen de angst. Al noemt hij een kosmopolitische samenleving, die ontstaat omdat mensen doorlopend op elkaar en zichzelf reflecteren, een utopie.⁸²⁹ Een geruststellende kosmopolitische samenleving is niet mogelijk. Een geruststellend kosmopolitisme al evenmin. Dahrendorf bepleit een ongemakkelijk wereldburgerschap, dat zich doorlopend bewust is van het feit dat het onvolmaakt en vol conflicten is.⁸³⁰

De remedie die de liberale Dahrendorf voor ogen heeft, staat onder het verlossende licht van een vrijheid die niet ontaardt in anomie, en die bovenal een 'vrijheid voor allen' is. Vrijheid als regulerend politiek en mondiaal idee.

828 Dahrendorf, *Auf der Suche...*, a.w., p. 37, 45.

829 Dahrendorf, *Auf der Suche...*, a.w., p. 133.

830 Ich rede einem unbequemen Weltbürgertum das Wort, das Konflikte immer mitdenkt. Zie: Dahrendorf, *Auf der Suche...*, a.w., p. 145.

Op de eerste plaats, betoogt Dahrendorf, moeten we weer instituties bouwen. 'Want vrijheid verwerkelijkt zich alleen binnen een grondwettelijk kader dat deze vrijheid waarborgt. De 'onmaatschappelijke maatschappelijkheid' – *Ungesellige Geselligkeit* – van mensen (zoals Kant de Hobbesiaanse natuurtoestand wat minder strijdlustig omschreef) verlangt nu eenmaal naar instituties die antagonismen vruchtbaar maken door deze te kanaliseren.'⁸³¹

Concreet denkt Dahrendorf bijvoorbeeld aan het afdwingen van *Zero Tolerance* op straat, aan politieke maatregelen die solidariteit tussen burgers laat voorgaan op ongeremde marktwerking en aan meer politieke ruimte voor het maatschappelijk middenveld waar nieuwe *ligaturen*, 'verbindingen' tussen mensen ontstaan. Bovendien denkt hij aan nieuwe, formele, aandacht voor mannen en vrouwen die respect afdwingen. '*Irrendjemand muss den Ton angeben*'.⁸³²

Op de tweede plaats bepleit ook Dahrendorf een kosmopolitisch project om het mondialiseringsproces in op te vangen. Anders dan bij Giddens is dit echter geen project dat al reflecterend vanzelf ontstaat: 'Er is geen *Weltgeist* die de geschiedenis ongehinderd tot het een of andere einde voert'.⁸³³ Het zijn concrete mensen die het project op zich moeten nemen en wel door een 'Grondwet voor de Wereld' na te streven. Deze grondwet, stelt Dahrendorf, hoeft geen wereldstaat of werelddemocratie mogelijk te maken, want dat is een utopische en zelfs tirannieke gedachte. Een Grondwet voor de Wereld moet echter 'een wereld van democratieën' de ruimte geven om het mondialiseringsproces weer terug te voeren binnen de politieke en vooral juridische kaders waaraan het nu lijkt te zijn ontsnapt.⁸³⁴

Institutionele suprematie is daarbij niet zijn ultieme doel. Dat doel is, zo bekent Dahrendorf bijna schroomvallig 'een betere wereld', waarbij hij meteen aantekent dat hij, net als Immanuel Kant, het 'betere' altijd opvat 'als een inperking van de macht door het recht'. Toch beperkt hij zich op de laatste pagina's van zijn beschouwing niet tot deze formele opvatting. Uiteindelijk komt de liberale Dahrendorf toch weer dicht bij het kosmopolitische project van de sociaaldemocraat Giddens wanneer hij deze betere wereld inhoudelijk omschrijft als een wereld met 'meer vrijheid om het leven vorm te geven, voor meer mensen'.⁸³⁵

En dat is dan een wereld, geregeerd door het recht, van het privaat- en

831 Dahrendorf, *Auf der Suche...*, a.w., p. 49.

832 Dahrendorf, *Auf der Suche...*, a.w., p. 54.

833 Dahrendorf, *Auf der Suche...*, a.w., p. 134.

834 Dahrendorf, *Auf der Suche...*, a.w., p. 145.

835 Dahrendorf, *Auf der Suche...*, a.w., p. 147.

strafrecht, tot het volkerenrecht. ‘De oprichting van de Verenigde Naties in 1945 was een uniek moment, dat zich voltrok toen de machtsstructuren van de hele wereld in puin lagen en ook de relatief machtigsten de voordelen zagen van multilateraal handelen. (...) Een werelddemocratie ligt dan ook niet in het vooruitzicht, maar een wereldheerschappij van het recht is echter wél denkbaar. Al zijn we daar nog ver van verwijderd. (...) In een kosmopolitische wereldorde worden conflicten zonder meer erkend om ze vervolgens, naar overeengekomen, geïnstitutionaliseerde regels, te behandelen.’⁸³⁶

Concern en Commitment

De angst in de westerse wereld is een onbestemde angst, voor een belangrijk deel opgewekt door een oncontroleerbare dynamiek van de mondialisering. Het is een angst die maar amper ontspringt aan een wereld vol concrete bedreigingen. Want hoe uiteenlopend hun verdere analyse ook is, Giddens en Dahrendorf, Barber én Safranski waren en zijn ervan overtuigd dat de angst toeneemt, terwijl zij de dwingende redenen mist die doorgaans verscholen gaan achter de vrees.

Zo staan deze vier auteurs, hoezeer ze uiteindelijk ook van elkaar verschillen, in de traditie van Kierkegaard en Heidegger dat we de angst moeten situeren op een fundamenteeler niveau dan de vrees. Zij staan in een traditie van denken waarin de angst is verweven met vrijheid. Een traditie die leert dat we via de angst doordringen tot de werkelijkheid achter de concrete verschijnselen. Een werkelijkheid die we op dit moment kunnen omschrijven als de mondialisering, als een *Runaway World*, als *Eine Welt ohne Halt*.

Het is een angst die niet zonder gevolgen blijft. Empirisch onderzoek, onder meer van de Amerikaanse psychologe Jean M. Twenge, verschaft verontrustende cijfers. In 2000 vergeleek Twenge de angsten van enkele duizenden jonge psychiatrische patiënten uit 1952 met de angsten van doorsnee jonge Amerikanen uit 1993.⁸³⁷ De conclusies van haar onderzoek waren onthutsend. De angst bleek in veertig jaar tijd zo sterk toegenomen, dat de doorsnee Amerikaanse jongere inmiddels banger is dan de doorsnee psychiatrische patiënt van dezelfde leeftijd vier decennia eerder. Dat is voor al die jongeren niet alleen bijzonder onaangenaam, stelt Twenge. Angst is ook gevaarlijk. Want niet alleen glijden zeer bange mensen eerder weg in depressies, ze gebruiken ook relatief meer alcohol

⁸³⁶ Dahrendorf, *Auf der Suche...*, a.w., p. 145-146.

⁸³⁷ Jean M. Twenge, ‘The Age of Anxiety? Birth Cohort Change in Anxiety and Neuroticism, 1952-1993’, *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 79, no. 6, december 2000. Zie: apa.org/pubs/journals/releases/psp7961007.pdf (geraadpleegd 16 januari 2010).

en drugs. Bovendien gaan angstige mensen eerder dood, onder meer aan hart- en vaatziekten, kanker en astma.

Twenges studie lijkt met name de analyse van Dahrendorf te bevestigen wanneer ze constateert dat een van de belangrijkste oorzaken onder de angst moeten worden gezocht in de anomie, in een 'lage sociale verbondenheid' met andere mensen.⁸³⁸ Twenge maakt het er niet vrolijker op wanneer ze laat weten dat de cijfers die ze nu presenteert wellicht véél te optimistisch zijn omdat nogal wat jongeren antidepressiva slikken. Daardoor klinken hun antwoorden minder angstig dan ze zonder deze medicijnen zouden klinken. Het is hier waar ze expliciet verband legt tussen enerzijds de angst en anderzijds het toegenomen besef onder jongeren dat ze vrij zijn om keuzes te maken.

Het is verwonderlijk hoe de analyses van Giddens en Dahrendorf, Barber én Safranski zijn voorafgegaan door een beroemd boek van Erich Fromm uit 1941. In diens *Escape from Freedom* ontrafelt hij al de paradox dat in de moderne tijd vrijheid hand in hand gaat met het verlangen naar autoritair gezag.⁸³⁹

In 1941 is die ontwikkeling maar al te evident. Fromm, die in 1934 nazi-Duitsland inruilt voor de Verenigde Staten, vermoedt dat de mens behalve een aangeboren drang tot vrijheid, een al even aangeboren verlangen naar onderwerping bezit. In de moderne beschaving worden beide instincten sterker dan ooit aangesproken. Ondanks de toegenomen welvaart en individuele vrijheid, roept de moderne wereld een intens gevoel van vervreemding en desoriëntatie op. Het zijn gevoelens waaraan we hopen te ontsnappen, door onze vrijheid op te geven. Doorlopend liggen autoritarisme, vernietigingsdrang en conformisme op de loer. 'De vrijheid heeft thans een kritiek punt bereikt, waar zij, gedreven door de logica van haar eigen ontwikkelingsgang, in haar tegendeel dreigt om te slaan.'⁸⁴⁰ We zitten klem tussen onze hang naar vrijheid en ons verlangen naar geborgenheid.⁸⁴¹ Het zijn overigens niet alleen autoritarismen als

838 'What social forces have led to the increase in anxiety? The two most important are low social connectedness and high environmental threat. These results demonstrate the singular importance of social bonds and attachment to other human beings (...) Societies with low levels of social integration produce adults prone to anxiety. Societies with high levels of environmental threat have much the same effect.' Zie: Twenge, 'The Age of Anxiety?', p. 1017.

839 Erich Fromm, *Escape from Freedom*, New York: Rinehart 1941.

840 Erich Fromm, *De angst voor de vrijheid*, Utrecht: Bijleveld 2007, p. 233.

841 Dat het nationaal-socialisme zoveel succes had in het Duitsland van de jaren '30, verklaart Fromm als volgt. 'Er werd een hiërarchie geschapen waarin iedereen wel iemand bóven zich heeft om zich aan te onderwerpen, én iemand ónder zich om zich heerser over te voelen. Zelfs de man aan de top, de absolute leider, heeft nog het onontkoombare lot, de onstuitbare krachten der geschiedenis en de onoverwinnelijke natuur boven zich als macht waarin hij zich kan verliezen.' Zie: Fromm, a.w., p. 204.

het fascisme of communisme waar we ons aan onderwerpen. Fromm benadrukt dat we ons maar al te graag onderwerpen aan 'de publieke opinie', 'de meerderheid' of 'het gezonde verstand'.

Het is niet alleen de analyse van Fromm die zijn licht vooruitwerpt naar de jaren '90, hij preludeert ook op de oplossingen die denkers als Dahrendorf en Giddens aandragen om de vrijheid dragelijk te maken en daardoor overeind te houden. Fromm bepleit een 'democratisch socialisme' waarin mensen de kans moeten krijgen om weer over hun eigen leven te beschikken. Zowel in economisch opzicht (socialisme) als in politiek opzicht (democratie). 'Heden ten dage bezit de grote meerderheid van het gehele volk niet alleen geen enkele controle op de totaliteit van de economische machine, bovendien heeft ze weinig kans om in de arbeid die men verricht echt initiatief en spontaniteit te ontwikkelen. (...) Waar het om gaat, is dat het individu de gelegenheid tot echt handelen terugkrijgt, dat de doeleinden van samenleving en individu niet slechts ideologisch maar ook in werkelijkheid samenvallen. (...) Het enige criterium voor de verwerkelijking van de vrijheid is of het individu wel of niet daadwerkelijk deelneemt aan het bepalen van zijn eigen leven en dat van de samenleving.'⁸⁴²

Angst lijkt een cumulatief proces. De moderne tijd zet het mes in de banden die ons traditioneel met alles en iedereen verbinden. De mondialisering dringt door het zwak geworden pantser met een teveel aan informatie en een teveel aan (keuze)mogelijkheden. De wereld wordt vloeiend. En op 11 september 2001 explodeert wat er in al die jaren aan onderhuidse angst werd opgebouwd.

Sinds die rampzalige dag op Manhattan lijkt álles mogelijk: een atoom-ramp nadat vliegtuigen zich in kerncentrales boren, de verspreiding van dodelijke virussen in het drinkwaternet van grote steden of het opblazen van de tunnels onder vaarwegen. En dan betreft het alleen nog maar de angst voor mogelijke terroristische acties. Dan gaat het nog niet om de (vermeende) veroveringsdrift van Amerikaanse multinationals, het instorten van natiestaten en het allesverwoestende flitskapitaal. Noch om economische en financiële crises, om georganiseerde misdaad en 'zinloos geweld' of om mysterieuze ziekten als aids, Kreuzfeld-Jacob, Sars, Influenza A of de menselijke variant van de vogelgriep. Het repertoire aan rampscenari's lijkt onuitputtelijk.

We leven in *a culture of fear*, in een 'angstcultuur'. De angst blijkt diep verankerd in het menselijk bestaan. En meer dan dat. De angst neemt

842 Fromm, a.w., p. 235-236.

toe en deze toename valt, in navolging van Safranski, Barber, Giddens, Dahrendorf en anderen,⁸⁴³ te situeren in een samenleving die zo snel verandert dat onze vermogens tot interpreteren het niet langer bijhouden.

Angst is niet passief. De angstcultuur is productief. Enerzijds leidt ze ertoe dat we ons terugtrekken op vertrouwd terrein. Zo stimuleert zij vormen van politiek denken en handelen waarin de zorg om het zelf een centrale rol vervult. De mondiale activiteiten die door een mondiale angst worden geproduceerd, zijn dan ook gericht op het vergaren van de eigen veiligheid, met name op het niveau van de nationale staat. Tot defensief en afwerend gedrag dat mogelijk kan omslaan in een offensieve variant.⁸⁴⁴ Het bewieroken van veiligheid beïnvloedt alle beslissingen die we vandaag nemen. Zij stimuleert het constante benoemen van mogelijke gevaren die onze samenleving bedreigen, terwijl zij ons al even doorlopend aanmoedigt om angstig en op onze hoede te zijn.⁸⁴⁵

En toch is angst niet de enige emotie die onze verhouding tot de werkelijkheid bepaalt. Terwijl mondiale angst mijn zorg voor het zelf vormgeeft, lijkt een even mondiaal toenemend inlevingsvermogen de zorg voor de ander te produceren. Ik zal mijn schets van *A Culture of Fear* dan ook aanvullen met een schets van *An Age of Empathy*. We zullen onze groeiende bezorgdheid jegens elkaar, *concern*, moeten complementeren met onze groeiende zorg voor elkaar, *commitment*.

Op het eerste gezicht bestaat de angst in de westerse wereld uit vrees. De vrees voor aanslagen, voor een aftakelend milieu en een afnemende welvaart. Op grond van Kierkegaard en Heidegger rijst het vermoeden dat het in de angst om meer, om iets anders kan gaan. Dat zich in de angst iets toont van onze toenemende vrijheid. Een vrijheid die ons 'vrij maakt' van vertrouwen, van steun en houvast. Het kan een angst zijn, die vandaag wordt opgewekt in de oncontroleerbare dynamiek van de mondialisering. Dat constateren althans sociologen van uiteenlopend gezindte als de sociaaldemocraat Anthony Giddens, de liberaal Ralf Dahrendorf, de linkse anti-globalist Benjamin Barber én de romantisch-conservatieve Rüdiger Safranski. Hoe gevarieerd hun verdere analyses ook zijn, allen zijn zij ervan overtuigd dat de angst toeneemt, terwijl zij de dwingende redenen mist die doorgaans verscholen gaan achter de vrees. Op dit punt sluiten zij aan bij de analyse die Erich Fromm al gaf in zijn beroemde *Escape from Freedom* uit 1941.

843 Zygmund Bauman, *Liquid Times Living in an Age of Uncertainty*. Polity, Cambridge, 2005. & Bauman, Zygmund *Liquid Fear*, Cambridge: Polity 2006. Zie ook: Furedi, *Culture of Fear*, a.w.

844 Zaki Laïdi, 'Europe as a Risk Averse Power. A hypothesis', *Garnet Policy Brief*, February, 2010. Zie: laidi.com/sitedp/default/files/file/GARNET11-COR-WEB.pdf (geraadpleegd 20 januari 2010).

845 Furedi, *Culture of Fear*, a.w., p. 147.

Desondanks is de samenleving vandaag fundamenteel veranderd. We leven nu in een *Runaway World*, in *Eine Welt ohne Halt* en in een *Empire of Fear*. In een 'vloeiende wereld' waarin we op een ander stoten die we beginnen te vrezen als een bedreiging voor ons leven en welzijn.

18

Observaties rondom medeleven en zorg

Is angst de enige, dan wel belangrijkste sociale emotie in een tijd van mondialisering? Observaties wijzen ook in een andere richting. Op 'mondiaal medeleven, overlopend in 'Global Commitment'. Uit zeven observaties, van 'meervoudige identiteiten' tot 'maatschappelijk verantwoord ondernemen' blijkt ook het verlangen naar zorg voor wie arm is en onveilig. Roept de intimiteit van de mondialisering soms empathie met de ander op? En verdient de rol van medeleven in onze sociale verhoudingen forse herwaardering?

Wie de kwetsbaarheid van anderen tot zich door laat dringen – ook wanneer deze anderen zich aan de andere kant van de wereld bevinden – loopt gerede kans zich voor hen te gaan inzetten. Medeleven, gevolgd door altruïsme, is geen uitzondering op de regel, maar maakt deel uit van het menselijk pakket aan emoties en daaruit voortkomende handelingen.

In veel wetenschappelijke disciplines blijkt deze overweging van zeer recente datum, wanneer ze er überhaupt al in is doorgedrongen.⁸⁴⁶ Tot zeer recent gold in elk geval de gedachte dat zorg en inzet voor anderen nooit méér konden zijn dan een breekbare schil die de pijnlijke waarheid van het egoïsme betuigelde of verhulde. Op zijn best was altruïsme een vorm van sociale druk die een vulkaan aan menselijke agressie onder controle houdt.

De mens is deel van de natuur. De natuur is *Red in tooth and claw*, aldus Lord Alfred Tennyson. Eigenbelang en agressie zit in onze genen.⁸⁴⁷ *Scratch an altruïst, and watch a hypocrite bleed*, stelt de bioloog Michael Ghiselin en verwoordt daarmee een omvangrijk misantropisch programma.⁸⁴⁸

Niet alleen vertegenwoordigers van de (bio-)wetenschappen blijken doordrongen van de gedachte dat de mens louter uit is op zijn eigenbe-

846 Dale T. Miller, 'The Norm of Self-Interest', *American Psychologist*, vol. 54, no. 12, december 1999, p. 1053-1060.

847 Invloedrijk was met name het werk van Konrad Lorenz, onder meer zijn beroemde boeken *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit* (München 1973) en tien jaar eerder: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* (Wien 1963).

848 Thomas Jay Oord, *The Altruism Reader: Selections from Writings on Love, Religion, and Science*, West Conchohocken: Templeton Press 2007, p. 266.

lang. Dit was en is ook een breed gedragen uitgangspunt onder intellectuelen. Wanneer zij verwijzen naar de slavenhandel, het kolonialisme, de Napoleontische, de Eerste en de Tweede Wereldoorlog en het moderne kapitalisme, constateren zij nogal eens dat de (westerse) beschaving zich niet alleen toont als uitzonderlijk wreed, maar ook als weinig ontvankelijk voor humane waarden.

Bovendien: wanneer zelfs het land dat Goethe en Schiller, Bach en Brahms voortbracht, zich verlaagde tot concentratiekampen en gaskamers, hoe moet het dan wel niet zijn gesteld met landen en volkeren die *den Prozess der Zivilisation* (Norbert Elias) niet hebben doorlopen? Onder intellectuelen moest de overtuiging dat alles draait om zelfbelang, dat alles is terug te voeren op onversneden egoïsme, wel leiden tot cultuurpessimisme. Tot een breed gedeeld *Unbehagen in der Kultur*. Het vermoeden is bovendien gerechtvaardigd dat de altruïsme-is-egoïsme-theorie niet alleen de basisfilosofie is van veel wetenschappers en intellectuelen, maar ook van veel gewone burgers.

Al is het overigens nog maar de vraag is of zij ook werkelijk conform deze theorie leven en handelen. Daarom zet ik in zeven observaties vraagtekens bij de gedachte dat de mens louter uit is op de zorg voor zijn zelf. Ik werp het vermoeden op dat het belang van de ander een veel grotere rol speelt in ons dagelijks handelen dan we doorgaans beweren. Het zijn observaties die op gedachten brengen, die aanzetten tot onderzoek en verder denken.

De zeven observaties zijn van ongelijksoortig formaat en van verschillende spelers, met verschillende reikwijdtes en op verschillende niveaus. Het zijn observaties die uiteenlopen van 'meervormige identiteiten' binnen concrete individuen tot 'Maatschappelijk Verantwoord Ondernemen' van internationale bedrijven.

Zij wijzen er in elk geval op dat de 'alles is egoïsme'-theorie aan herziening toe is. Wie dergelijke theorieën stug blijft volgen, lijkt belangrijke ontwikkelingen in het mondialiseringsproces over het hoofd te zien. Mensen, concrete mensen, zijn geen zelfzuchtige *rational fools*, maar meerel betrokken wezens.⁸⁴⁹

Observatie 1

Meervoudige identiteiten

Ik zie het bij anderen, ik zie het in toenemende mate bij mezelf. Bij Grace in Ndirande, in Hongkong, aan de oevers van de Mississippi, in het Til-

849 Amartya Sen, 'Rational Fools, a critique of the behavioral foundations of economic theory', *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, no. 4, zomer 1977, p. 317-344.

burgse Groeseind of tijdens een interview aan de Amsterdamse Zuidas – telkens neem ik verschillende houdingen aan. Ik lach meer of ik lach minder, ik informeer expliciet wél of expliciet níet naar het welbevinden van degene die tegenover me staat en ik draag verschillende kleding. Ten dele doe ik dit bewust, steeds vaker handel ik onbewust. Bij Nederlanders gedraag ik me als Nederlander, onder geboren Tilburgers als Tilburger, in Berlijn als kleinzoon van een Duitse grootmoeder, in de Verenigde Staten als Europeaan-die-zijn-Alexis-de-Tocqueville-heeft-gelezen. Onder vrienden voel ik me thuis als atheïst, onder familieleden als agnost en in Ndirande als katholiek van geboorte.

En geen enkele identiteit voelt als onoprecht. Op de school van mijn kinderen ben ik een weinig betrokken maar welwillende vader, in Malawi een lachende *doo-gooder*, in Amsterdam een onnozele Limburger. Tegenover mijn kinderen profileer ik me als opvoeder en bij mijn geliefde als minnaar. In de concertzaal ben ik een bewonderaar van Igor Stravinsky en in de poptempel een fan van Alquin. Maar in de kerstnacht vergeet ik Strawinsky en Alquin. Dan laat ik me ontroeren door het *puer natus est* in de Gregoriaanse liturgie. Mijn identiteit is van elastiek. Ze kleurt keer op keer anders en zoals alle andere mensen om me heen, ben ik in de verste verte geen vensterloos wezen met een naar binnen gerichte blik en eendimensionale identiteit. Integendeel. Mijn, onze, sociale emoties en dan met name onze empathische vermogens – neurologen spreken over de werking van spiegelneuronen⁸⁵⁰ – stellen ons in staat om ons in anderen te verplaatsen. Het is een mechanisme waarover ik in het volgende essay meer hoop te zeggen.

In verschillende omgevingen, in contact met anderen, delen we blijkbaar meer in de identiteit van anderen dan we soms beseffen. We kopiëren aspecten van hun denken en doen, verruimen zo onze identiteit en tonen begrip voor de ander wiens identiteit we deels tot de onze maken. In een steeds mondialer wordende wereld, waarin het aantal ontmoetingen tussen mensen sterk toeneemt, blijken identiteiten pluriform en steeds vaker losgeweekt van traditionele sjablonen.

Concreet empirisch onderzoek toont aan dat identiteiten inderdaad in 'veelvormigheid' kunnen groeien. Concreet, empirisch onderzoek naar meervoudige identiteiten is verricht door Gloria Anzaldúa onder *Mestiza's*. Dat zijn migranten, op en neer pendelend van Mexico naar de

850 Het spiegelneuron werd in 1992 ontdekt en binnen de neurowetenschappen wordt aangenomen dat het een belangrijke rol speelt bij het begrijpen en interpreteren van de acties van andere dieren en mensen. Ook spelen spiegelneuronen een rol bij het leren van nieuwe vaardigheden op grond van imitatie. Bovendien spelen spiegelsystemen een belangrijke rol bij het inzicht hoe we ons in anderen inleven.

Verenigde Staten. Anzaldúa ontdekte een nieuw ‘mestiezen bewustzijn’ – *mestiza consciousness* – en dit bewustzijn laat volgens haar zien dat de Mexicaanse migranten tal van – al dan niet conflictueuze – relaties onderhouden met mensen uit andere subculturen, sociale klassen, etnische groepen, rassen, seksen, nationaliteiten, religies en taalgemeenschappen. Door hun aanwezigheid in *multiple lifeworlds* verwerven Mestiezen inderdaad *multiple identities*.⁸⁵¹

Hoewel de mogelijkheid om in een pluriforme omgeving ook een pluriforme identiteit aan te nemen al in 1897 werd vastgesteld door de socioloog en burgerrechtenactivist W.E.B. Du Bois,⁸⁵² vormt zij meer dan een eeuw later nog steeds een dispuut onder intellectuelen. Du Bois beweerde dat negers zoals hij zich een plaats wilden verwerven in de Verenigde Staten, maar dat zij hun ‘negerbloed’ niet wensten te bleken en het witte Amerika al evenmin wensten te ‘Afrikaniseren’. Op de grens van de 19^e en 20^e eeuw verwierf de neger zich volgens Du Bois een ‘dubbel bewustzijn’. De Amerikaanse neger viel niet langer probleemloos samen met zichzelf, maar besepte dat hij zowel neger was als Amerikaan.

Du Bois sprak in 1897 nog over twee identiteiten. Vandaag gaat het debat over zowel de mogelijkheid als de wenselijkheid van een veelvoud aan identiteiten. Het is een polemiek tussen enerzijds de pleitbezorgers van de uniforme identiteit als Samuel Huntington en Will Kymlicka, en anderzijds de advocaten van een pluriforme identiteit als Amartya Sen en Mario Vargas Llosa. Waarschijnlijk zijn beide posities articulaties van bestaande ontwikkelingen, want zowel de nadruk op uniforme als de nadruk op pluriforme identiteiten lijkt toe te nemen. Voor dit moment neger ik Huntington en Kymlicka en volg Nobelprijswinnaars Sen en Vargas Llosa.

Vandaag kan eenzelfde persoon probleemloos een Amerikaanse staatsburger zijn van Caribische oorsprong met Afrikaanse voorouders, een christen, een liberaal, een vrouw, een vegetariër, een lange-afstand loper, een historicus, een onderwijzeres, een romanschrijver, een feministe, een heteroseksueel, een gelovige in gelijke rechten voor homo’s en lesbiennes, een theaterminnaar, een milieuactivist, een tennisfan, een jazz-muzikant ‘en nog veel meer’, schrijft Amartya Sen in zijn fraaie *Identity and violence*.⁸⁵³ En Mario Vargas Llosa meent in *De taal van de hartstocht*⁸⁵⁴ dat steeds

851 Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco: Aunt Lute Books 1987/1999.

852 W.E.B. Du Bois, ‘Strivings of the Negro People’, *Atlantic Monthly* 1897. Zie: en.wikipedia.org/wiki/Double_consciousness.

853 Sen, *Identity and violence*, a.w., p. 24.

854 Vargas Llosa, a.w., p. 82.

meer mensen in hun contact met anderen ook steeds meer identiteiten aannemen. Vargas Llosa ontkent 'natuurlijk niet' dat groepen mensen die dezelfde taal spreken, die in dezelfde landstreek zijn geboren of dezelfde godsdienst belijden, gemeenschappelijke kenmerken hebben. Vargas Llosa ontkent wél dat deze gemeenschappelijke noemer hun identiteit volledig in beslag neemt.

Alleen al uit Sartres studie van één ogenschijnlijk routineuze en statische 19^e-eeuwse schrijver (de schrijver Flaubert in *L'idiot de la famille*, 1971) blijkt volgens Vargas Llosa dat de mens een bodemloze put is, een 'duizelingwekkende afgrond van ingewikkelde, culturele, psychologische, sociale en familiale genealogieën, een kluwen van persoonlijke keuzes die aan elke generieke classificatie ontsnapt'. 'Als dat proces van individualistische differentiatie ten tijde van Flaubert al leidde tot een zo geavanceerde menselijke eigenschap, zal de zelfgekozen werkelijkheid die het individu vormt sindsdien waarschijnlijk veel meer zijn toegenomen dan in de hele voorgaande geschiedenis van de mens.'⁸⁵⁵

Terwijl de pleitbezorgers van homogene identiteiten deze veelal ontdekken binnen de grenzen van afgebakende gemeenschappen, stelt Vargas Llosa dat we steeds minder in staat zullen zijn om verder te reiken dan de grenzen van het individu zelf. Via zijn 'totaal aan kenmerken' onderscheidt hij zich per definitie van de rest, zelfs al bestaat deze rest uit leden van zijn eigen gemeenschap.

Ook volgens Amartya Sen, die een aan Vargas Llosa verwante positie inneemt, zijn pluriforme identiteiten in een alsmaar mondialer wordende samenleving onvermijdelijk. De idee dat de veelvormigheid van onze identiteit nog kan worden teruggevoerd tot één bron – of dat zij leidt tot één bestemming – is volgens Sen steeds vaker een illusie, wanneer deze idee al niet leidt tot geweld. Want de mogelijkheid van geweld, aldus Sen, neemt sterk toe zodra we onze identiteit wensen terug te brengen tot eenvormigheid. 'Het is goed denkbaar dat een Hutu-arbeider uit Kigali onder druk wordt gezet om zichzelf alleen nog te definiëren als Hutu waarna hij wordt aangezet tot het vermoorden van Tutsi. Maar hij is niet alleen een Hutu, hij ook een inwoner van Kigali, een Rwandees, een Afrikaan, een werkman en een mens.'⁸⁵⁶

En Amartya Sen zelf? Bezit ook hij een pluriforme identiteit? Wel degelijk. Sen is 'tegelijk een Aziaat, een burger uit India, een Bengaal, een Britse resident, een econoom, een liefhebber van filosofie, een schrijver, een Sanskriet, een overtuigde secularist en democraat, een man, een feminist,

855 Vargas Llosa, a.w., p. 84.

856 Sen, *Identity and violence*, a.w., p. 4.

een heteroseksueel, een verdediger van de rechten van homo's en lesbiennes, met een niet religieuze levensstijl, met een hindoe-achtergrond, een niet-Brahmaan, en iemand die niet gelooft in een hiernamaals.⁸⁵⁷ Wanneer hij als Brit al zou worden aangezet om niet-Britten te haten, is er gelukkig nog de ander in hem -de Indiër en de Bengaal, plus de schrijver, de democraat en de atheïst- om deze haat het hoofd te bieden.

Observatie 2

Ethisch consumeren

Sinds jaar en dag koop ik Max Havelaar-koffie. Sinds kort koop ik ook scharrelvlees, of, met lange tanden, vleesvervangers uit soya en papiermaché. Ook let ik steeds vaker op de herkomst van mijn kleding. Al leidt dit nog maar amper tot verandering van mijn koopgedrag, omdat je uit het land van herkomst niet kunt afleiden of de kleding is geproduceerd in een regulier naaiatelier of een mensonterende *sweatshop*. En ik ben de enige niet die zo handelt. Waren fair-trade producten tot de jaren '90 alleen te koop in speciaalzaken, vandaag liggen ze ook in de schappen bij de Lidl en de Aldi. En waar het aanbod groeit, groeit ook de vraag.

Vandaag geeft een kleine, maar snel groeiende minderheid van consumenten zich rekenschap van de gevolgen van hun dagelijkse koopgedrag. Zij geeft zich zowel rekenschap van nadelige gevolgen voor het milieu als van de sociale omstandigheden waarin producten elders ter wereld worden gefabriceerd.

In 1969 werd in Breukelen de eerste Wereldwinkel van Europa geopend. Wereldwinkels specialiseren zich met name in cadeauartikelen uit de Derde Wereld. De winst die op deze artikelen wordt gemaakt, moet volgens de idealen van het ethisch consumeren vooral ten goede komen aan veelal arme producenten. In 2009, veertig jaar na de eerste vestiging in Breukelen, telt Nederland 400 wereldwinkels. In de rest van Europa bevinden zich nog eens rond de 2800 wereldwinkels.⁸⁵⁸

Wereldwinkelen is een vorm van 'eerlijke handel' en wellicht de meest in het oog springende vorm van *ethical consumerism*.⁸⁵⁹ Maar 'eerlijke producten' worden allang niet meer louter via Wereldwinkels verkocht. Organisaties rondom *Fair Trade* melden jaar in, jaar uit imposante groei-cijfers in producten als houtsnijwerk, koffie, cacao, suiker, thee, bananen,

857 Sen, *Identity and violence*, a.w., p. 19.

858 Zie: nieuw.wereldwinkels.nl/nl/menu/40_jaar_Wereldwinkels.

859 Waarbij het begrip 'eerlijke handel' alleen kan bestaan vanaf het moment dat handel niet langer wordt begrepen als een vanzelfsprekend fenomeen dat goed noch slecht is en verandert in een normatief begrip dat onderscheid in 'eerlijk' en 'oneerlijk'. Eerlijk is handel zodra de verhouding tussen aankoop en verkoop binnen zekere marges blijft en iedere deelnemer in de keten in staat wordt gesteld om een goede boterham te verdienen.

honing, katoen, wijn, fruit, chocolade en bloemen. In 2008 zette Fair Trade wereldwijd rond de 4,1 miljard dollar om. De verkoop van Fair Trade-producten stijgt jaarlijks met rond de 22 procent. In 58 landen worden inmiddels Fair Trade-producten gemaakt en verdienen rond de één miljoen boeren en arbeiders hun brood met Fair Trade. Omdat zij gemiddeld vijf personen onderhouden, hebben rond de vijf miljoen mensen direct voordeel bij deze vorm van ethisch consumeren.⁸⁶⁰

Hoewel 'ethische consumenten' nog veruit in de minderheid zijn, blijkt het besef van morele verantwoordelijkheid veel breder gedragen. Wanneer een onderzoeksbureau in vijf grote landen onderzoek doet naar de steun – of het ontbreken daarvan – voor ethisch consumeren, dan blijkt een verrassend grote groep mensen daar in principe toe bereid.⁸⁶¹ Meer dan de helft van alle respondenten meent dat de morele standaarden van grote bedrijven nu nog te wensen over laten. En ook al doen ze het nu niet, meer dan een derde zegt bereid te zijn om tot tien procent meer te betalen voor hun producten, mits deze worden geproduceerd met oog voor mens en milieu.

De morele inzet van van *ethical consumerism* kunnen we ons bijzonder basaal en concreet voorstellen: het is de weigering om iemand als Grace, aan de andere kant van de wereld schade toe te brengen. Consumeren, zo stellen verdedigers van het ethisch consumeren als de Canadese filosoof John McMurtry, heeft altijd morele implicaties.⁸⁶² Ieder die zich op de (mondiale) markt begeeft, maakt morele keuzes. Daarom is het rationeel dat kopers en verkopers zich rekenschap geven van wat de gevolgen zijn van hun handelen voor mensen die bij de totstandkoming van het product betrokken zijn en die zich steeds vaker binnen hun onmiddellijke gezichtsveld bevinden. Want boeren in Mexico, arbeiders in Chinese naaiateliers en kinderen in Congolese goudmijnen: via televisie, internet en stationsposters van *fair trade*-organisaties komen ze steeds vaker op ons netvlies. Vervolgens is het een kwestie van sociale emoties en spiegelneuronen dat we ons persoonlijk verantwoordelijk voelen voor hun lot.

Ethisch consumeren is in feite niet meer of minder dan het doortrekken van het dagelijkse morele handelen naar het meer abstracte vlak van de mondiale markt. Ethisch consumeren betekent dat de consument doorlopend rekenschap aflegt van wat hij via zijn aankoop de ander aandoet, ook al bevindt deze ander zich op duizend kilometers afstand. 'Consu-

860 Zie: fairtrade.net/facts_and_figures.html.

861 Carlos Grande, 'Ethical consumption makes mark on branding', *Financial Times* 20 februari 2007. Zie: ft.com/cms/s/2/d54c45ec-c086-11db-995a-000b5df10621.html (geraadpleegd 16 maart 2010).

862 McMurtry, a.w.

mentensoevereiniteit', zoals verdedigd door tegenstanders van ethisch consumeren, is volgens McMurtry dan ook niet meer dan het 'toegeven aan het kinderlijk verlangen om te hebben zonder na te denken' in plaats van moreel verantwoord te handelen.⁸⁶³

Observatie 3

Ontwikkelingshulp

In de westerse media, de Nederlandse voorop, klinkt vaak en veel kritiek op ontwikkelingshulp. Dat was begin jaren '90 anders. In de optimistische periode na de Val van de Muur was ontwikkelingssamenwerking amper onderwerp van discussie. Naar mijn inschatting groeit de kritiek sinds de millenniumwisseling. En een constante factor in de kritiek is het vermeende gebrek aan effectiviteit van de hulp.⁸⁶⁴ Desondanks kan de officiële ontwikkelingshulp in de hele westerse wereld nog steeds rekenen op ruime publieke steun. 'Publieke steun in de donerende landen voor de hulp aan arme landen is sinds twee decennia onverminderd hoog. Anders dan vaak voorspeld, lijkt van hulpmoeheid geen sprake. Een indicatie is dat publieke giften aan organisaties voor nood- en ontwikkelingshulp onafgebroken zijn toegenomen, zij het meestal in reactie op natuurrampen en concrete noodsituaties in ontwikkelingslanden. Er is dan wel groeiende bezorgdheid onder het westerse publiek over de effectiviteit van hulp, maar vooralsnog lijkt die bezorgdheid de doorlopende en krachtige steun aan ontwikkelingshulp op zich niet te belemmeren.'⁸⁶⁵

Dat geldt zelfs voor een land als Nederland waar al sinds de millenniumwisseling een uiterst felle discussie woedt over ontwikkelingssamenwerking. Uit onderzoek van het NCDO blijkt dat 60 procent van de Nederlanders het in 2009 'belangrijk tot zeer belangrijk' vindt om mensen als Grace Phiri te helpen zich te ontwikkelen. 23 procent van de Nederlanders stelt zich neutraal op en slechts 17 procent noemt het helpen van mensen in arme landen niet belangrijk. Opmerkelijk is het antwoord op de vraag of de respondenten ook zélf deelnemen aan activiteiten op het gebied van internationale samenwerking. Niet minder dan 72 procent van alle Nederlanders zegt in de afgelopen twaalf maanden 'iets' aan 'internationale samenwerking' te hebben gedaan.⁸⁶⁶

863 McMurtry, a.w., p. 166.

864 Onder meer door: William Easterly, *The White Man's Burden: Why the West's Efforts to Aid the Rest Have Done So Much Ill and So Little Good*, New York: Penguin 2006. En door: Dambisa Moyo, *Dead Aid: Why Aid is Not Working and How There is a Better Way For Africa*, New York: Farrar, Straus and Giroux 2009.

865 Henri-Bernard Solignac Lecomte et al., *Public Opinion and the Fight against Poverty*: Paris: OECD 2003.

866 Barometer Internationale Samenwerking 2009, NCDO. Zie: ncdo.nl/Ons_kenniscentrum/

Onderzoek in de 27 landen van de Europese Unie vertoont eenzelfde beeld. De overgrote meerderheid van de Europese bevolking vindt dat ze de bevolking van de arme landen via ontwikkelingshulp moet helpen. Eind 2004 stond 91 procent van alle Europeanen achter dit doel en bij een peiling midden in de economische crisis van 2008-2009 bleek dat percentage maar licht gedaald tot 88. Europa geeft tussen de drie en vier cent van elke tien euro die het verdient aan officiële hulp. Het aantal Europeanen dat dit te weinig vindt schommelt rond de 30 procent. Rond de zeven procent vindt het te veel en 36 procent stemt in met het huidige bedrag.⁸⁶⁷

Ook veruit de meeste Amerikanen staan achter ontwikkelingshulp: 79 procent van de Amerikanen vindt dat het land zijn rijkdom moet delen met de Derde Wereld. In 2005 werd de Amerikaanse bevolking de vraag voorgelegd of de Verenigde Staten in plaats van de 0,2 procent aan ontwikkelingssamenwerking die het land in de praktijk overmaakt, net als alle andere rijke landen 0,7 zouden moeten geven. Twee derde van de respondenten (65 procent) meende van wel, tegen 29 procent die de norm van 0,7 procent afwees.⁸⁶⁸

Bij lippendienst bleef het niet. Ononderbroken groeiden tussen 1997 en 2009 de budgetten voor ‘internationale samenwerking’. Deze toenemende ODA – *Official Development Assistance* – is een belangrijke indicatie van de betrokkenheid van het Westen bij het Zuiden. In absolute getallen ging volgens de OECD in 2007 bijna 104 miljard dollar aan officiële ontwikkelingshulp van het rijke naar het arme deel.⁸⁶⁹ Dat is een forse stijging sinds het magere 1997 toen de rijke landen 44 miljard dollar overmaakten. Volgens schattingen van de OECD – overigens gedaan vóór het uitbreken van de financiële crisis in 2008 – stijgt de wereldwijde hulp in 2010 tot boven de 130 miljard.⁸⁷⁰

Dat de bevolking van rijke landen Grace Phiri wil helpen, staat buiten kijf. Een interessante kwestie is waarom de burgers van rijke landen dat willen doen. Hun antwoorden lopen sterk uiteen. Hulp, zo constateert de Eurobarometer, maakt voor Europeanen de wereld stabiel (29 procent),

Barometer Internationale Samenwerking (geraadpleegd 16.03.2010).

867 *Attitudes toward Development Aid. Europese Commissie, Eurobarometer Special Reports*, februari 2005 & *Development Aid in times of economic turmoil*, oktober 2009. Beide documenten op ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm (geraadpleegd 8 april 2010).

868 The PIPA/Knowledge Networks Poll. The American Public on International Issues. *Americans on Addressing World Poverty*, 30 juni 2005. Zie: pipa.org/archives/us_opinion.php (geraadpleegd 8 april 2010).

869 Zie: oberon.sourceoecd.org/vl=6357666/cl=34/nw=1/rpsv/dac09/index.htm (geraadpleegd 8 april 2010).

870 *Debt Relief is down: Other ODA rises slightly*, OECD 4 april 2008. Zie: oecd.org/document/8/0,3343,en_2649_34447_40381960_1_1_1_1,00.html (geraadpleegd 22 september 2008).

schept afzetgebieden voor Europese producten (29 procent) of voorkomt de intocht van arme migranten (22 procent).

Niet meer dan 16 procent van alle ondervraagden zegt hulp te willen geven om geen andere reden dan dat mensen hulp nodig hebben. Maar dit percentage is wel het snelst stijgende, in 2007 vond nog maar 11 procent van alle Europeanen dit de belangrijkste reden om hulp te geven.⁸⁷¹ De vraag is overigens of deze Europeanen hun werkelijke motieven opgeven. Daarover meer in het volgende hoofdstuk.

Observatie 4

Humanitaire politionele interventies

Op BNR-radio hoor ik jonge soldaten spreken over hun werk en, vooral, over de motieven waarom ze kozen voor het leger. Wellicht zijn hun antwoorden ingegeven door politiek correcte overwegingen, maar de meesten spreken over het helpen van mensen in oorlogsgebieden. Het terzijde staan van de Afghanen in hun strijd met de Taliban of het beschermen van Iraki's tegen bomaanslagen van extremisten. Niemand heeft het nog over de verdediging van 'ons land' of over Volk en Vaderland.

Hun antwoorden spiegelen de realiteit. De kans dat deze jonge soldaten worden uitgezonden in humanitaire missies is flink gegroeid. Sinds het einde van de Koude Oorlog bemoeien de legers van 'de internationale gemeenschap' zich steeds explicieter met situaties waarin mensen door de bodem van het bestaan dreigen te zakken.⁸⁷² In 1990 stuurden de Verenigde Naties nog één *preventive diplomacy mission* naar landen waar oorlog dreigde. In 2000 waren dat zes missies. Ook militair getinte *Peace keeping operations* namen sterk toe, van vijf in 1990 naar twintig in 2000.

Het westerse publiek leeft met deze operaties mee, spreekt er veelal haar steun voor uit en accepteert eventuele slachtoffers in eigen gelederen. Politionele interventie in landen van oorlog en met het doel om ontwikkeling weer mogelijk te maken, had in 2005 bijvoorbeeld de steun van bijna driekwart van alle Nederlanders.⁸⁷³ In de Verenigde Staten is de steun voor deze vredesoperaties net zo hoog. Bijna 70 procent van alle Amerikanen staat positief tegenover het sturen van Amerikaanse troepen naar Afrika om in tijden van massamoord *humanitarian military interventions* mogelijk te maken. Meer dan 70 procent van alle Amerikanen

871 *Development Aid in times of economic turmoil*, Eurobarometer Special Reports, oktober 2009.

872 Cijfers gebaseerd op gegevens uit het *Human Security Report 2005, War and Peace in the 21st Century*, Oxford: Oxford University Press 2005, p. 153-154.

873 *Burgers over de ontwikkeling in de wereld en het Nederlandse buitenlandbeleid. Participatie ncdo in Mentality meting*, NCDO 2005. Zie: ncdo.nl/docs/uploads/onderzoekssamenvatting%2013.pdf (geraadpleegd 10 april 2010).

meent ook dat de Verenigde Staten, samen met de Verenigde Naties, de genocide in Darfur moet beëindigen.

Terugblikkend vinden twee op de drie Amerikanen het een schande dat hun land niet ingreep tijdens de genocide in Rwanda. Bijna 70 procent onderschrijft de stelling: 'De Verenigde Naties, inclusief de Verenigde Staten, hadden Rwanda met een grote militaire overmacht moeten binnentrekken, het land moeten bezetten en aan het moorden een einde moeten maken'. De meeste Amerikanen vinden al evenmin dat de invasie in Somalië fout was, ook al liep die in 1993 uit op een dramatische afgang voor de Amerikaanse troepen.⁸⁷⁴

Dat betekent niet dat burgers politionele missies kritiekloos volgen. Telkens weer lijken zij de afweging te maken of de missie niet meer nadelen dan voordelen oplevert, zowel voor de eigen militairen als voor de bewoners van de oorlogsgebieden zelf.

Nederland neemt in deze discussie een bijzondere positie in. Twee keer binnen één decennium trad een Nederlandse regering af wegens gebrek-kig optreden rondom een humanitaire missie.

In februari 2002 trad het tweede kabinet-Kok af omwille van de massamoord in Srebrenica in 1995. Enkele weken voor het aftreden publiceerde het Nederlands Instituut voor Oorlogsdocumentatie (NIOD) een rapport over het bloedbad bij Srebrenica. In dit rapport zette het NIOD de gebeurtenissen uiteen die in juli 1995 leidden tot de moord door Serviërs op zeventuizend Bosnische mannen. Daarbij ging het NIOD vooral in op de rol van het Nederlandse VN-bataljon (Dutchbat) dat de bevolking had moeten beschermen. Minister-president Kok en de overige bewindslieden aanvaardden met hun ontslag de politieke (mede)verantwoordelijkheid voor het feit dat de Nederlandse militairen het bloedbad niet hadden kunnen voorkomen.⁸⁷⁵

In februari 2010 viel opnieuw een regering over een humanitaire politionele missie, nu trad het vierde kabinet-Balkenende af. Deze keer was de formele aanleiding de vraag of Nederland haar 'opbouwmissie' in de Afghaanse provincie Uruzgan moest voortzetten, een missie waaraan Nederland in 2006 begon. Volgens een kabinetsbesluit uit 2007 zou deze missie 'hoe dan ook' in augustus 2010 eindigen. De ministers van één partij, de Partij van de Arbeid, wensten negatief te antwoorden op een NAVO-verzoek voor verdere activiteiten na 2010. Toen de meerderheid van het kabinet de missie wel wilden verlengen, kondigden de PvdA-

874 *Humanitarian Military Intervention in Africa*. Opiniepoll op americans-world.org/digest/regional_issues/africa/africa4.cfm (geraadpleegd 10 april 2010).

875 Reconstructies van de val van de kabinetten Kok en Balkenende; zie: parlement.com (geraadpleegd 10 april 2010).

ministers hun ontslag aan.

De publieke opinie steunde de Partij van de Arbeid in deze keuze. Al langer bleek de animo om in Afghanistan te blijven tanende. Bij de start van de operatie, in augustus 2006, bleek 36 procent uitgesproken voorstander van de missie en 26 procent uitgesproken tegenstander. Vier jaar later, in maart 2010 bleken de verhoudingen omgedraaid. Nu was nog maar 31 procent uitgesproken voorstander en 44 procent uitgesproken tegenstander.⁸⁷⁶

Toch lijkt deze ommezwaai niet te duiden op afnemende interesse in het lot van de Afghanen. Want wat bij de wegzakkende steun geen grote rol leek te spelen, is het Nederlandse eigenbelang, aangenomen dat dit eigenbelang zou zijn ingegeven door de angst voor nieuwe aanslagen vanaf Afgaanse bodem. Zo meende in 2006 niet meer dan zes procent dat de missie de dreiging van terroristische aanslagen in Nederland kleiner zou maken, terwijl het percentage ook in 2010 niet hoger was dan elf procent. Interessant is bovendien het percentage Nederlanders dat het sneuvelen van de Nederlandse militairen cruciaal acht voor een besluit om wel of niet in Afghanistan te blijven. In 2006 gaf 30 procent aan dat de dood van Nederlandse militairen aanleiding zou moeten zijn om de missie te beëindigen, terwijl dit percentage in 2010 was opgelopen tot 44. Op grond van deze cijfers is het aannemelijk dat een meerderheid van alle Nederlanders bereid blijft om (grote) offers te brengen voor onbekende mensen in benarde omstandigheden in een land aan de andere kant van de werldebol.

Hoewel eensluidend empirisch onderzoek op dit moment (maart 2011) ontbreekt, is het aannemelijk dat deze ommezwaai in de publieke opinie is gerelateerd aan het vertrouwen dat de Nederlandse militairen in Afghanistan daadwerkelijk hun humanitaire missie kunnen vervullen. In 2006 meende nog 55 procent van de Nederlanders dat de Afghanistanmissie zou bijdragen aan de wederopbouw van het land, terwijl dit percentage in 2010 was gedaald tot 44.

Veel Nederlanders delen in de *Development Meets Results*-gedachte. Alleen wanneer een politionele operatie haar missie met succes uitvoert, zijn Nederlanders bereid om offers te brengen. Wanneer successen uitblijven, is elk slachtoffer aan Nederlandse zijde er een te veel en wordt het tijd om de missie te beëindigen. In februari 2010 had de regerende Partij van de Arbeid deze boodschap goed begrepen.

⁸⁷⁶ Zie voor het publieke draagvlak onder de opbouwmissie in Afghanistan de *Monitor Steun en Draagvlak Publieke Opinie Missie Uruzgan* 2006 en 2010, zoals uitgevoerd door het Nederlandse Ministerie van Defensie. Zie: defensie.nl/missies/afghanistan/actueel/monitor_publieke_opinie (geraadpleegd 10 april 2010).

Observatie 5

Mongo's / Filantropie

Op feestjes en partijen zijn ze niet meer weg te denken: altijd is er wel een oom of tante, een vriend of kennis die in Afrika, Azië of Latijns-Amerika de handen uit de mouwen steekt. Ze steunen buitenlandse studenten, ze financieren de bouw van een ziekenhuis of ze nemen vakantie op om er zelf een tijdje te gaan werken. Betrokkenheid bij mensen als Grace Phiri is allang niet meer het monopolie van bedrijven, grote INGO's, nationale overheden en internationale instellingen. Ook op *grassroots* niveau spuiten de initiatieven uit de grond.

Alleen een klein land als Nederland telt al tussen de zes- en tienduizend geregistreerde kleinschalige ontwikkelingsorganisaties, de zogenaamde Particuliere Initiatieven (PI), in de wandelgangen ook wel de doe-het-zelvers in de hulp genoemd.⁸⁷⁷

Het merendeel van de doe-het-zelvers startte minder dan tien jaar geleden, en het lijkt er op dat hun aantal nog steeds groeit. Veel doe-het-zelvers beginnen hun MoNGO – *My own NGO* – na een vakantie in een ontwikkelingsland. Volgens recent onderzoek naar PI vormde voor de grootste groep, zo'n 35 procent, een verblijf in een ontwikkelingsland de belangrijkste aanleiding om actief te worden.⁸⁷⁸ De onderzoekers leggen zelfs een onmiddellijk verband tussen de toename van het aantal PI en het aantal reizen naar arme landen. 'Cijfers laten zien dat het aantal Nederlanders dat een verre reis maakt de laatste jaren sterk toeneemt. Waar in 2002 nog 750.000 verre reizen werden geboekt, stond de teller in 2007 op 1,27 miljoen (...). Zo zien we de groei van het aantal bezoeken aan Gambia terug in het groeiende aantal PI dat in de laatste jaren actief is geworden in dit West Afrikaanse land.'⁸⁷⁹ Blijkbaar is de ontmoeting van gezicht tot gezicht met mensen die arm en onveilig zijn een directe aanleiding om tot actie over te gaan.

Niet iedereen die actief wordt in een Mongo wordt daartoe aangezet door een reis. Ook televisiebeelden of krantenberichten kunnen een aanleiding zijn. Met kerst 2004 waren de eerste filmpjes van de tsunami nog maar amper uitgezonden, of de eerste vluchten naar Indonesië of Sri Lanka werden al geboekt.⁸⁸⁰ Geconfronteerd met hoge nood aan de andere kant van de wereldbol, besluiten steeds meer mensen om 'iets' te

877 Annemiek van Voorst, *Draagvlak voor ontwikkelingssamenwerking binnen Nederland en de rol van NCDO*, Amsterdam 2005. Zie: ncdo.nl/docs/uploads/rapport%20draagvlak.pdf (geraadpleegd 12 april 2010).

878 Sara Kinsbergen & Lau Schulpen, *De anatomie van het PI. Resultaten van vijf jaar onderzoek naar Particuliere Initiatieven op het terrein van ontwikkelingssamenwerking*, Nijmegen 2010.

879 Ibid.

880 Mirjam Vossen, *Eerste Hulp bij Ontwikkelingswerk*, Tilburg: Uitgeverij Wereldpodium 2007.

doen, al is het maar door royaal te geven.

Filantropie

Dit royale geven, zo vermoeden onderzoekers, is een onstuimige groeiemarkt, zeker in de Verenigde Staten. In 2006 gaf particulier Amerika 34,8 miljard dollar aan goede doelen in de Derde Wereld, tegen 23,5 miljard dollar aan *Official Development Aid* van de Amerikaanse regering.⁸⁸¹ Hoewel in Europa maar amper onderzoek wordt gedaan naar filantropisch geven, is er reden om aan te nemen dat de vooruitzichten in de oude wereld al even positief zijn. Terwijl het ruimhartige filantropisch geven aan 'internationale hulp' in Nederland tussen 1995 en 2007 niet noemenswaardig veranderde, staat de rest van Europa waarschijnlijk aan de vooravond van een 'Gouden Eeuw van de Filantropie'.⁸⁸²

Filantropie-onderzoeker Carol Adelman wantrouwt cijfers van de OECD waaruit zou blijken dat filantropie in Europa ver achterblijft bij het geefgedrag van Amerikanen. Op grond van onderzoek voor haar eigen *Index of Global Philanthropy* constateert Adelman dat Europeanen jaarlijks rond de 49 miljard dollar aan de goede doelen schenken, tegen 18 miljard die de OECD in haar jaarcijfers noemt.⁸⁸³ Wanneer deze cijfers kloppen, dan klopt waarschijnlijk ook Adelmans conclusie dat 'het toenemende geven in Europa een nieuwe aanwijzing is in het internationale verhaal van toenemende filantropie'.

De door Adelman samengestelde filantropie-index toont 'nieuwe ontwikkelingen in Europese landen, inclusief de groei van *philanthro-capitalism*, internet-geven en een groeiende bemoeienis van religieuze organisaties in het helpen van arme mensen in landen ver weg'.⁸⁸⁴ Naar verwachting van Adelman en anderen kunnen mensen in ontwikkelingslanden in de toekomst op veel meer aandacht, geld en bescherming van particulieren in Europa en de Verenigde Staten rekenen.⁸⁸⁵

881 *Index of Global Philanthropy* 2008, Hudson Institute. En: *Index of Global Philanthropy shows innovative private giving transforming aid to developing countries* (pressrelease 12 mei 2008). Zie: hudson.org/files/documents/gpr%20release%20for%20mailing.pdf (geraadpleegd 2 september 2008).

882 Theo N.M. Schuyt et al., *Geven in Nederland 2009. Giften, Nalatenschappen, Sponsoring en Vrijwilligerswerk*, Amsterdam: Reed Business 2009, p. 120.

883 *The Index of Global Philanthropy and Remittances, 2009*, Washington: Hudson Institute Center for Global Prosperity 2009. Zie interaction.org/article/index-global-philanthropy-and-remittances-2009.

884 *Philantro-capitalism of Venture Philanthropy*, zijn vormen van liefdadigheid die zich organiseren volgens bedrijfsmatige principes. De term werd in 1969 gemunt door John D. Rockefeller III. De filantroop-ondernemer zet zijn eigen kapitaal in om sociale, ecologische of andere risicovolle doelstellingen te bereiken.

885 John J. Havens & Paul G. Schervish, *Millionaires and the Millennium: New Estimates of the Forthcoming Wealth Transfer and the Prospects for a Golden Age of Philanthropy*, Boston: Boston

Observatie 6

Steun aan Internationale NGO's

Wekelijks vallen ze op mijn deurmat. En die mat is de enige niet waarop de bedelbrieven van het Rode Kruis, van Oxfam-Novib, van Amnesty International en Free Voice terechtkomen. Het zijn brieven van INGO's. Brieven uit het immense conglomeraat van *International Non-Governmental Organisations*, variërend van *Abolition 2000* tot de *World Federation of Trade Unions*.

De *Union of International Associations* (UIA), die het aantal INGO's en IGO's sinds 1910 bijhoudt, bevestigt dat het aantal INGO's alleen maar toeneemt. Volgens de UIA waren in 2008 ongeveer 60 duizend internationale organisaties actief. In 1985 telde de UIA nog 20 duizend organisaties. In 1910 waren het er 200.⁸⁸⁶

De INGO's, volledig opgetrokken uit publieke steun, vormen een machtsfactor die nog maar amper wordt onderkend. 'Deze internationale niet-gouvernementele organisaties keren tegenwoordig meer geld uit dan de Verenigde Naties (exclusief de Wereldbank en het IMF). Meer dan twee derde van het hulpbudget van de Europese Unie wordt via deze INGO's verspreid.' Greenpeace, met een budget van 196 miljoen euro in 2009,⁸⁸⁷ en het Wereld Natuur Fonds met 224 miljoen dollar in 2010,⁸⁸⁸ 'zijn machtiger dan het milieuprogramma van de Verenigde Naties en de meeste nationale overheden waar ze mee samenwerken.'⁸⁸⁹

INGO's zijn kortom *global players* die hun werkveld allang niet meer definiëren binnen de grenzen van de natiestaat. NGO's zetten maatschappelijke thema's op internationale agenda's, dagen nationale overheden uit om er op te reageren, leggen krachtige verbanden met bedrijven en filantropische instellingen. 'Ze vechten zich omhoog in de hoogste politieke fora en dwingen aandacht af voor wapenbeheersingsprogramma's, controle op banken en internationale handel, op thema's kortom, die tot voor kort nog het domein waren van nationale staten. In algemene termen: internationale NGO's beïnvloeden nationale regeringen, multilaterale instellingen en nationale en internationale ondernemingen op vier niveaus. Ze bepalen hun agenda's, ze onderhandelen mee over de resultaten, ze

College Social Welfare Research Institute 1999. Zie: bc.edu/content/dam/files/research_sites/cwp/pdf/m_m.pdf (geraadpleegd 23 augustus 2011).

886 Zie: uia.be/en/yearbook

887 *Greenpeace Annual Report 2009*. Zie: greenpeace.org/international/Global/international/publications/greenpeace/2010/Annual_Report_2009/AR2009.pdf (geraadpleegd 23 augustus 2011).

888 *WNF Annual Report 2010*. Zie: worldwildlife.org/who/financialinfo/2010AR/WWFBinaryitem18606.pdf (geraadpleegd 23 augustus 2011).

889 John Keane, 'Global Civil Society', in: Mary Kaldor (eds.), *Global Civil Society 2001*, Oxford: Oxford University Press 2001, p. 26.

verschaffen hen legitimiteit en ze voeren hun besluiten uit.⁸⁹⁰

Het moet gezegd: het zijn niet louter *do-gooders* die tot deze INGO's worden gerekend. Niet alleen humanitaire belangengroepen strijdend om het geluk van Grace Phiri. Ook extremistische bewegingen en radicale politieke pressiegroepen maken deel uit van het pakket. Maar, zoals Mary Kaldor opmerkt, 'de normatieve inhoud van het concept van de *'global civil society'* wordt niet vastgesteld door de organisaties die deze *global civil society'* concreet vormgeven, maar door het feit dát er een wereldwijd publiek debat, dat er 'wereldwijd communicatief handelen' plaatsvindt'. En een wereld, waar beslissingen door een dergelijk debat worden beïnvloed, is, zo mogen we volgens Kaldor wel aannemen, een betere samenleving dan een wereld die wordt samengesmeed door *'Blut und Eisen'*, zoals Bismarck ooit voorstelde.⁸⁹¹

Observatie 7

Maatschappelijk Verantwoord Ondernemen

In vestigingen van Amerikaanse winkelketens als Walgreens of Wall Mart zijn ze niet meer weg te denken: de buttons van het winkelpersoneel die vertellen dat hun onderneming hongerprojecten steunt of een deel van de winst overmaakt naar liefdadigheidsinstellingen. Ook Amerikaanse producten, zo valt me op, dragen steeds vaker oproepen om geld over te maken naar instellingen die de allerarmsten terzijde staan in hun strijd om het bestaan. Zo meldt mijn favoriete Amerikaanse pindakaas, *Peter Pan Peanut Butter* op haar wikkel dat de producent is *Donating over 1 million meals, Feeding America*.

In 2006 schreef ik vanuit Afrika stukjes voor het *Corporate Magazine* van TNT. Het waren kleine verhaaltjes over TNT-medewerkers die door hun bedrijf voor drie maanden in de gelegenheid werden gesteld zich verdienstelijk te maken in ontwikkelingsprojecten. Deze mogelijkheid die TNT biedt, is wellicht de meest expliciete bijdrage van een internationaal bedrijf aan de morele mondialisering.

Onder MVO, *Maatschappelijk Verantwoord Ondernemen* wordt door-gaans verstaan 'dat een bedrijf naast het streven naar winst – *Profit* – ook rekening houdt met het effect van zijn activiteiten op het milieu – *Plane* – en dat het oog heeft voor de menselijke aspecten binnen en buiten het bedrijf – *People*.' Wanneer deze definitie wordt voorgelegd aan Nederlandse bedrijven, dan voert 52 procent een expliciet MVO-beleid, terwijl

890 P.J. Simmons, 'Learning to Live with NGO's', *Foreign Policy*, Autumn 1999.

891 Mary Kaldor, *Human Security. Reflections on Globalization and Intervention*, Cambridge: Polity 2007, p. 149.

48 procent dat niet doet.⁸⁹²

Van belang is natuurlijk waarom bedrijven 'aan MVO doen'. De gangbare theorie luidt dat MVO bedrijven voordeel oplevert. Al was het maar omdat ze door fatsoenlijk te ondernemen niet worden blootgesteld aan openlijke kritiek van milieu- en mensenrechtenorganisaties. Kritiek van deze organisaties wordt door de eerder genoemde *ethical consumers* via internet en mondiale media steeds sneller opgepikt en kan een onderneming forse imagoschade toebrengen. Achter de façade van het MVO bloeit het winstbejag.⁸⁹³

Hoe aannemelijk ook, deze verklaring gaat maar ten dele op. Wanneer Nederlandse ondernemers wordt gevraagd naar de mogelijke consequenties van MVO voor hun bedrijfsresultaten, meent een meerderheid dat óók maatschappelijk moet worden ondernomen, wanneer dat ten koste gaat van de ondernemingswinst. Niet alleen meent 76 procent van de Nederlandse ondernemers dat bedrijven altijd hun maatschappelijke verantwoordelijkheid moeten nemen, 65 procent verwerpt ook de stelling dat MVO 'gelijkstaat aan diefstal als het de opbrengst voor aandeelhouders vermindert'.⁸⁹⁴

Er is blijkbaar iets fundamenteels veranderd sinds MVO in de jaren '70 opkwam. Voelden ondernemers zich aanvankelijk gedwongen door risicomijdende *aandeelhouders* en sociaal betrokken *stakeholders*, aan het einde van de 20^e eeuw werd MVO niet alleen vanzelfsprekend maar zelfs aantrekkelijk. *From Obligation to Opportunity* noemt Stuart Hart deze omwenteling, die het voor ondernemingen interessant maakt om zich in te zetten voor ondermeer milieu en mensenrechten.⁸⁹⁵

Vandaag werkt Unilever nauw samen met ontwikkelingsorganisatie SNV. Shell nam in zijn bedrijfsregels mensenrechten op. Coca-Cola distribueert hiv-remmers in Afrika. En postbedrijf TNT, de mondiale trendsetter in MVO, verschaft haar medewerkers niet alleen de mogelijkheid om voor langere tijd als vrijwilliger in dit ontwikkelingsland te gaan werken, het bedrijf sponsort met kennis, tijd en geld ook het Wereldvoedselprogramma in Malawi. Voormalig TNT-CEO Peter Bakker beschrijft trots hoe zijn bedrijf erdoor in de top tien kwam van het Amerikaanse zakenblad *Fortune*. Ja: het MVO-beleid van de Nederlandse multinational maakte TNT tot een van de aantrekkelijkste bedrijven in Europa om voor te werken. Maar vooral, zo bleek, 'omdat

892 Schuyt, a.w., p. 79.

893 Michael Roux, 'Climate conducive to corporate action', *The Australian*, Canberra 2007.

894 Schuyt, a.w., p. 81.

895 Stuart Hart, *Capitalism at the Crossroads. The unlimited business opportunities in solving the most difficult problems*, New Jersey: Wharton School 2005.

het personeel extra motivatie ontleent aan het anti-hongerprogramma van de onderneming.⁸⁹⁶

Dit enthousiasme van werknemers voor het maatschappelijk verantwoord ondernemen van hun bedrijf, wijst op een toenemende morele betrokkenheid die voorbij gaat aan de gangbare verklaringen dat via MVO enkel risico's worden afgedekt en *stakeholders* gerustgesteld.

Groeit het belang van de sociale emotie die we kunnen omschrijven als 'medeleven'? Reageren we steeds vaker empathisch met mensen aan de andere kant van de wereld? Het lijkt er wel op. Zeven losse observaties, van 'verruimde identiteiten' en 'ethisch consumeren' tot 'steun aan INGO's' en 'Maatschappelijk Verantwoord Ondernemen', wekken sterk de indruk dat ons inlevingsvermogen groeit. En meer: ze wekken bovendien de indruk dat steeds meer mensen het niet bij inleven laten. Ze lijken er ook naar te handelen. Je zou het een toename van beschaving, van *civilisatie*, ja van *filantropie* (van *ὁ φιλος ὁ ἀντροπος* – *mensenvriend*) in haar meest ruime variant kunnen noemen. Het zijn observaties die vragen om intellectuele verdieping. Om een verdieping die uiteindelijk moet leiden tot een antwoord op de vraag of kosmopolitische programma's als Human Development in westerse landen kunnen rekenen op een emotioneel draagvlak.

896 Folkert Jensma, 'De stelling van Peter Bakker: een goed doel steunen stimuleert de bedrijfsprestaties', *NRC Handelsblad* 21 februari 2004.

19 Een tijd van medeleven

Zeven observaties van mondiale zorg lijken inderdaad te wijzen op een trend. Het is verdedigbaar dat ons medeleven met de ander, waar ter wereld deze zich ook bevindt, een onlosmakelijk deel van ons dagelijkse leven is geworden. Hoe valt deze ontwikkeling te verklaren? Kunnen wij inderdaad spreken van een mondiale circle of empathy? En wat betekent ons 'mondiaal medeleven' voor intellectuelen, gevangen in een sceptisch mens- en wereldbeeld?

Zeven losse observaties wekken sterk de indruk dat ons inlevingsvermogen groeit. Of deze conclusie ook wordt getrokken door veel intellectuelen, is nog maar de vraag. Intellectuelen zijn nogal eens cultuurpessimisten. Dit cultuurpessimisme gaat terug tot de vroege 20^e eeuw. Van Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* uit 1918/22, via José Ortega y Gassets *La rebelión de las masas* uit 1930, en John Grays *Black Mass* uit 2007 of Rob Riemens *Adel van de Geest* uit 2009, concluderen denkers dat de 'beschaving' nooit meer zal zijn dan een lokkend perspectief of voorbehouden aan een kleine groep uitverkorenen, wonend in een boekenkast.

Wanneer een van de meest invloedrijke hedendaagse cultuurpessimisten, Theodore Dalrymple, een verhaal schrijft onder de titel *De filantroop*, dan is het niet verwonderlijk dat deze mensenvriend in werkelijkheid een seriemoordenaar is die zijn slachtoffers verleidt met fraaie woorden uit het filantropische, links-liberale denken.⁸⁹⁷ Inderdaad: *Scratch an altruïst, and watch a hypocrite bleed*.

'Wanneer het loutere nastreven van het eigenbelang, ongehinderd door de plicht om tegemoet te komen aan de belangen van anderen, functioneert als sociale norm, wat is er dan nog over om te voorkomen dat deze sociale norm zich tot het einde der tijden zal reproduceren?' Aldus historicus Oliver Bennett wanneer hij de cultuurpessimistische stemming onder intellectuelen samenvat. 'Er is geen moreel gebod, afgeleid uit de kracht der rede, dat de cyclus kan doorbreken; sociale waarden

⁸⁹⁷ Theodore Dalrymple, *De filantroop, testament van een seriemoordenaar*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam 2007.

reflecteren nu eenmaal de samenleving die hen produceert; en wanneer samenlevingen doorgaan met zich te oriënteren op de logica van de markt, dan is het zo goed als uitgesloten dat alternatieve waarden ooit een kans zullen krijgen.⁸⁹⁸ De moderne cultuur is nu eenmaal doortrokken van ‘ongeremd individualisme’ en ‘puur egoïsme’.⁸⁹⁹

Hoe algemeen geaccepteerd deze idee ook is, her en der groeit de twijfel. Is de mensliefdevendheid, die Dalrymple niet anders weet te interpreteren dan als het verleidingsjargon van seriemoordenaars, daadwerkelijk niet meer dan een vermomming van onversneden egoïsme? Of is het ook denkbaar dat altruïsme wel degelijk bestaat als een van egoïsme onafhankelijk verschijnsel?

Is het zelfs denkbaar dat we de gedachte van bioloog Michael Ghiselin – *Scratch an altruist, and watch a hypocrite bleed* – om kunnen draaien en stellen: *Scratch an egoist, and watch an altruist breathe?*

Miller: altruïsme in vermomming

Dat is zeker denkbaar. Dat concluderen de Amerikaanse psycholoog Dale T. Miller, de Australische ethicus Peter Singer, de Nederlandse bioloog Frans de Waal en de Canadese journalist Michael Ignatieff.

In een bijzonder prikkelend essay⁹⁰⁰ probeert Dale T. Miller de gedachte dat altruïsme nooit méér kan zijn dan *egoism in disguise* te reconstrueren, om hem vervolgens stapje voor stapje te ontcrachten.

‘Egoïsme in vermomming’ is een gedachte die Miller terugvoert op de *Leviathan* van Thomas Hobbes uit 1651 waar het egoïstische individu voor het eerst – en meteen pontificaal – op de troon wordt gezet. Hobbes, die onmiskenbaar reflecteerde op de gruwelen van de Engelse Burgeroorlog, was de eerste moderne denker die het misantropische scenario krachtig onder woorden bracht. Na verloop van tijd wordt volgens Miller een majeure rol toebedeeld aan de idee van het individu dat louter handelt omwille van zichzelf. Telkens weer werd onbaatzuchtig handelen herleidbaar tot andere motieven. Vandaag vind je volgens Miller deze vanzelfsprekende achterdocht jegens altruïstisch handelen terug in het hart van de meest invloedrijke theorieën over menselijk gedrag, inclusief de evolutiebiologie, de neo-klassieke economie, de speltheorie, het behaviorisme en de psychoanalyse.⁹⁰¹

898 Oliver Bennett, *Cultural pessimism: narratives of decline in the postmodern world*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2001, p. 162.

899 Bennett, a.w., p. 89.

900 Miller, a.w.

901 Waarbij het overigens maar de vraag is of bijvoorbeeld de speltheorie niet in staat zou zijn om altruïsme bloot te leggen. Dat blijkt wel degelijk zo te zijn. Zie bijvoorbeeld: Eline C.M. van der Heijden, ‘Altruism and Fairness in a Public Pension System’, *Journal of Economic Behavior &*

Volgens Miller groeide de altruïsme-is-egoïsme-theorie in de loop van de 20^e eeuw uit van een abstract theoretisch concept tot een gemeenschappelijk gedeelde culturele ideologie. Zo heeft ze niet alleen een (wetenschappelijk) *be*-schrijvende functie, ze draagt ook een (normatief) *voor*-schrijvend karakter. Volgens Miller zien mensen eigenbelang inmiddels als een onverbidelijke natuurwet. De mens *is* niet alleen egocentrisch, hij *dient* ook egocentrisch te zijn. De Don Quichot die weigert om op te komen voor zijn belangen, gedraagt zich niet alleen als Gekke Henkie maar handelt ook tegen de menselijke natuur.

Geen wonder dat mensen vandaag eerder geneigd zijn om vol trots te vertellen wat ze uit eigenbelang hebben gedaan, dan dat ze iets prijsgeven van hun altruïstische motieven. Omdat mensen geen natuurwetten willen overtreden, proberen ze deze wetten niet alleen te gehoorzamen, maar verzwijgen ze het ook wanneer ze hen aan hun laarzen lappen.⁹⁰²

Hoe breed gedeeld onder wetenschappers, intellectuelen en gewone burgers de altruïsme-is-egoïsme-ideologie ook is, onproblematisch is zij niet. Miller haalt onderzoek van Robert Wuthnow aan waarin aan Amerikanen werd gevraagd hoe zij over egoïsme – eigenbelang, *self-interest* – denken.⁹⁰³ De gegevens zijn opmerkelijk. Hoewel Amerikanen hoog opgeven van alles dat hun eigenbelang bevordert, noemt niet minder dan tachtig procent het een probleem dat Amerikanen hun eigenbelang doorlopend voorop stellen. Tweederde van alle Amerikanen meent dat Amerikanen helaas meer bezig zijn met hun eigen belangen dan met het helpen van mensen die het minder getroffen hebben. Tenslotte betreurt tweederde van alle Amerikanen het dat steeds minder Amerikanen bezig zijn met het helpen van elkaar. En dat zijn niet louter objectieve constatering, schrijft Miller. Het zijn normatief geladen oordelen. Amerikanen, zo zeggen Amerikanen, zijn egoïstisch maar ze zouden dat niet moeten zijn.

Miller wijst ook op de paradox dat de meeste individuele Amerikanen weliswaar pronken met hun activiteiten ter bevordering van het eigenbe-

Organization, vol. 32, issue 4, april 1997, p. 505-518.

902 Jerome Kagan, *Unstable ideas: Temperament, cognition, and self*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1989, p. 238

903 Robert Wuthnow merkt op dat de manier waarop mensen denken en spreken over zichzelf en de anderen niet overeenkomt met wat ze voor zichzelf en voor de anderen doen. In concreto: mensen denken niet alleen dat alles draait om egoïsme, ze handelen doorgaans veel minder egoïstisch dan hun taalgebruik doet vermoeden. Miller vat Wuthnow als volgt samen. 'People engage in many acts of genuine compassion, but their vocabulary for talking about their motives in these cases is extremely impoverished. The language people seem most comfortable with in explaining their acts of compassion is one that emphasises self-interest. People's accounts for giving to charity generally emphasize pragmatic or instrumental reasons. 'It gave me something to do.' 'I liked the other volunteers.' 'It got me out of the house.' Robert Wuthnow, *Acts of compassion*, Princeton: Princeton University Press 1991.

lang, maar dat zij desgevraagd óók erkennen dat ze anderen wel degelijk terzijde staan. Dit laatste echter wordt eerder besmuikt toegeven en maar zelden aan de grote klok gehangen. Omdat niemand het aandurft om zijn altruïsme uit te dragen, kunnen Amerikanen dan ook niet anders dan constateren dat hun landgenoten zich niet aan de greep van het egoïsme weten te onttrekken.

De overtuiging dat alle menselijk handelen per definitie egoïstisch handelen is, wordt niet zozeer opgedaan in de dagelijkse ervaring, maar is verworven, wanneer ze al niet doelbewust is aangebracht. In oude marxistische termen, die Miller overigens niet gebruikt, zou je kunnen spreken van een 'vals bewustzijn'. Vanaf vaders knie tot op de universiteit krijgen jonge mensen keer op keer te horen dat opkomen voor het eigen belang niet meer dan logisch is. Vanzelfsprekend mogen ook fatsoen, beleefdheid en hulpvaardigheid niet ontbreken. En vanzelfsprekend moet iedereen ook rekening houden met de belangen van anderen. Maar onder de streep zijn het toch de eigen schoolprestaties, de eigen carrière, de eigen veroveringen in de liefde en het eigen inkomen dat telt. Gaat deze 'directe instructie' vooraleerst nog via verhalen, anekdotes en goede raad, op latere leeftijd wordt er wetenschappelijk onderzoek bijgeleverd en het egoïstische handelen als natuurlijk gepresenteerd.

En het is vooral dit wetenschappelijk onderzoek, zo stelt Miller, dat we verantwoordelijk dienen te houden voor onze opvattingen dat alles draait om egoïsme. 'Wetenschap schept concepten, verbeeldingen van ons wereldbeeld, inclusief onze positie daarin, en heeft een reusachtig effect op ons denken en handelen.'⁹⁰⁴ Wanneer jonge mensen keer op keer te horen krijgen dat onderzoek uit de evolutiebiologie, de neo-klassieke economie, de speltheorie of het behaviorisme aantoont dat alles draait om het eigenbelang, dan worden concrete dagelijkse ervaringen, die volstrekt de andere kant opwijzen, genegeerd, als niet-relevant ter zijde geschoven of op krampachtige wijze tot hun tegendeel gereduceerd.

Maar is het dan niet de essentie van wetenschappelijk onderzoek om 'waarheid' over onze beweegredenen te produceren en de 'werkelijkheid' bloot te leggen? En is de wetenschappelijke representatie van de werkelijkheid niet superieur aan concrete waarnemingen van solitaire individuen?

Nee, zegt Dale Miller. Wetenschappelijk onderzoek levert doorgaans die uitkomsten op die in de paradigma's van dat onderzoek besloten liggen. Wetenschappelijke theorieën 'brengen niet simpel feiten aan het licht, ze scheppen ook feiten'. En een wetenschappelijke theorie die wordt opge-

904 Berry Schwartz, 'Psychology, Idea technology, and Ideology', *Psychological Science* 8, 1997, p. 21-27.

trokken vanuit de veronderstelling dat elk menselijk handelen egoïstisch is, zal niet snel altruïstisch handelen als uitkomst leveren. Wetenschappelijke theorieën dragen altijd het gevaar in zich om *self-fulfilling* te worden. 'En nergens lijkt dit gevaar groter dan in de theorie dat elk menselijk gedrag terug te voeren valt op onversneden eigenbelang, al was het maar omdat het beeld van de mens, als een voornamelijk uit eigenbelang handelend wezen, te grondslag ligt aan de meest invloedrijke theorieën over het menselijk gedrag, van evolutiebiologie tot (...) psychoanalyse.'⁹⁰⁵

Singer: Darwin is verkeerd begrepen

Ligt volgens Miller Thomas Hobbes' boek *Leviathan* aan de basis van dit conglomeraat van vanzelfsprekend egoïsme en biowetenschappelijk realisme, volgens de ethicus Peter Singer komt die eer toe aan Charles Darwin, ook al is dat een 'verkeerd begrepen darwinisme'. Want Darwin, aldus Singer, is van meet af aan ingepakt door 'rechtse ideologen' als de sociaal-darwinist Herbert Spencer, uitvinder van de term 'survival of the fittest'.

Het inpakproces, schrijft Singer, begint al na de publicatie van *The Origin of Species*, (1859) wanneer Darwin tot zijn verrassing opmerkt dat men zijn evolutietheorie inzet om het machtsmisbruik van Napoleon te legitimeren.⁹⁰⁶ Niet veel later gebruiken ondernemers als Andrew Carnegie en John D. Rockefeller Darwins vermeende ideeën om een keiharde concurrentiestrijd te rechtvaardigen in het vergaren van economische macht.

En zo krijgt 'links' (waarmee Singer de pleitbezorgers van betrokkenheid en mededogen bedoelt) door de sociaal-darwinisten zand in de ogen gestrooid. Knarsetandend en in navolging van Alfred Lord Tennyson laten zij zich verleiden in te stemmen met de idee dat *Nature, red in tooth and claw*, een vijand is van de medemenselijkheid. Altruïsme en rechtvaardigheid, zo denken linkse ideologen, zal in een moeizaam proces telkens weer op de natuur moeten worden veroverd.

905 Een vergelijkbare kritiek als die van Dale Miller, levert Amartya Sen in zijn invloedrijke artikel *Rational Fools, a critique of the behavioral foundations of economic theory*. In dit artikel analyseert Sen de in kringen van economen populaire 'rationele keuzetheorie' die onkritisch veronderstelt dat mensen altijd handelen op basis van rationele overwegingen. Dat zijn in feite overwegingen waarin alleen het weloverwogen eigenbelang voorop staat. Daar tegenover stelt Sen dat mensen evenzeer handelen op basis van moraliteit. Zij houden veel meer rekening met de belangen van anderen dan de rationele keuzetheorie veronderstelt. 'It can be argued that behaviour based on sympathy is in an important sense egoistic, for one is oneself pleased at others' pleasure and pained at others' pain, and the pursuit of one's own utility may thus be helped by sympathetic action. It is action based on commitment, rather than sympathy that would be non-egoistic in this sense'. Zie: Sen, *Rational Fools*, a.w.

906 Peter Singer, *Darwin voor links*, Amsterdam: Boom 2001, p. 15.

Geen wonder dat Karl Marx in deze aan Darwin toegeschreven theorie zonder meer de Engelse samenleving herkent met 'haar arbeidsdeling, concurrentie, toegang tot nieuwe afzetgebieden, uitvindingen en de Malthusiaanse 'strijd om het bestaan'".⁹⁰⁷ Nog tot ver in de 20^e eeuw blijkt 'links' op deze wijze schatplichtig aan het 'rechtse' Darwinisme.⁹⁰⁸ Zo noemt de beroemde darwinist Richard Dawkins, auteur van *The Selfish Gene*, de frase *Nature, Red in Tooth and Claw* vandaag nog een bewonderenswaardige samenvatting van het moderne begrip 'natuurlijke selectie'.⁹⁰⁹ Maar Darwin en de evolutietheorie, zo meent Singer, staan allesbehalve vijandig tegenover altruïsme en medemenselijkheid. Integendeel, deze emoties maken, net als egoïsme en wreedheid, deel uit van het totaalpakket aan evolutionaire mechanismen waarmee het leven nu eenmaal is uitgerust.

Verandering lijkt op komst. In het moderne darwinistische denken groeit sinds de jaren '70 de aandacht voor 'wederkerig altruïsme'. Concurrenten hoeven elkaar niet per se naar het leven te staan. Ze kunnen ook een gemeenschappelijk belang hebben en in dat belang elkaar, waar mogelijk, een handje helpen. *If you scratch my back I'll scratch yours*.⁹¹⁰ Volgens Singer moeten we eigenbelang dan ook veel ruimer opvatten dan de rechtse sociaal-darwinisten doen. Dan kunnen we naast de individualistische en competitieve kant, waar 'rechts' zo sterk de nadruk op legt, ook vertrouwen op de sociale en coöperatieve kant die 'links' zo belangrijk vindt.⁹¹¹

Nu veronderstelt dit wederkerige altruïsme echter nog steeds een rechts-darwinistische strijd om het bestaan. Alleen wordt deze enigszins afgezwakt door het *Tit for Tat* waarin de concurrenten beseffen dat ze samen sterker staan. Dat beseft Singer natuurlijk ook. Volgens hem kun je evolutietheoretisch nog veel verder gaan. Het valt goed te verdedigen dat mensen bij tijd en wijle bereid zijn hun eigen belang op te offeren

907 Singer, a.w., p. 25.

908 Al kunnen we het links maar amper 'kwalijk nemen dat zij de darwinistische strijd om het bestaan zo meedogenloos heeft opgevat. Tot de jaren zestig van de twintigste eeuw hebben evolutietheoretici zelf het belang verwaarloosd dat samenwerking kan hebben voor de overlevingskansen en de kansen op succesvolle voortplanting van het organisme', aldus Singer die links blijkbaar niet staat acht om Darwin zelf te lezen. Zie: Singer, a.w., p. 23.

909 Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press 1976/2009, p. 2. Ook Dawkins erkent, geheel in de traditie van links, dat altruïsme wel degelijk mogelijk is. De mens, hoewel gebouwd als een 'genenmachine', is ook in staat om tegen zijn natuurlijke gedrag op te staan. *We alone on earth, can rebel against the tyranny of the selfish replicators* (p. 201 en 331). Maar ook hier situeert Dawkins het altruïsme niet in onze natuur maar in de cultuur die zich tegen de natuur verzet. Feitelijk sluit hij zich aan bij de critici van links die de natuur opvatten als vijandig ten opzichte van een humane samenleving.

910 Robert Trivers, 'The evolution of reciprocal altruism', *The Quarterly Review of Biology*, vol. 46, no. 1, 1971, p. 35-57.

911 Singer, a.w., p. 45.

voor mensen om hen heen. 'Altruïsme – niet alleen altruïsme tegenover verwanten of wederkerig altruïsme, maar daadwerkelijk altruïsme tegenover vreemden – bestaat echt.'⁹¹² Singer wijst daarbij niet alleen op onze vanzelfsprekende morele reflexen wanneer iemand in onze nabijheid in nood verkeert, maar ook op geïnstitutionaliseerde verschijnselen als bloedbanken waar mensen zonder enige vorm van beloning hun eigen bloed afstaan aan volstrekt vreemden.⁹¹³

De Waal: groeiende empathie

'Er is een hele literatuur waarin wij worden afgeschilderd als bewoners van (...) een autistisch universum dat zich uitsluitend richt op de meedogenloze kant van de evolutie.' 'Ons wordt verteld dat vriendelijkheid iets is waar mensen alleen onder druk toe overgaan, en dat moraal weinig meer is dan een vernisje, een dun laagje dat onze zelfzuchtige aard aan het oog onttrekt. Maar wie leeft er daadwerkelijk in zo'n wereld?'⁹¹⁴

Dat vraagt de primatoloog Frans de Waal op grond van een levenslang onderzoek naar agressie én empathie onder apen. Vandaag is De Waal een van de meest spraakmakende critici van de 'altruïsme-is-egoïsme-ideologie', en een van de meest warme pleitbezorgers van de gedachte dat 'empathie een van de krachtigste reacties is die er zijn, in feite nog sterker dan het spreekwoordelijke verlangen van een mensaap naar bananen.'⁹¹⁵ Op grond van veel recent psychologisch en neurologisch onderzoek⁹¹⁶ onderschrijft De Waal zelfs de uitspraak van de klassiek-Chinese auteur Mencius 'dat mensen even vanzelfsprekend geneigd zijn tot het goede als water heuvelafwaarts loopt.'⁹¹⁷

Nu is dit inzicht ook relatief nieuw voor De Waal zelf. Zijn beroemdste boek over primaten (*Chimpanzee Politics*, 1982) handelt voornamelijk nog over de 'machiavellistische machtsstrijd' die hij waarneemt onder apen in de Arnhemse dierentuin Burgers Zoo. Maar ook dan merkt hij al op dat de door hem bestudeerde chimpansees het na een ruzie, hoe hard

912 Singer, a.w., p. 56.

913 Singer had ook kunnen verwijzen naar bijzonder interessant onderzoek van Oliner en Monroe naar het buitengewone altruïsme tijdens de Tweede Wereldoorlog waar niet-joden met gevaar voor eigen leven joden beschermden tegen de nazi's. Zie Samuel P. Oliner, *Do Unto Others. Extraordinary Acts of Ordinary People*, Boulder, Colorado: Westview Press 2003 en Kristen Renwick Monroe et al., 'If Moral Action Flows Naturally from Identity and Perspective. Is it Meaningful to Speak of Moral Choice? Virtue Ethics and Rescuers of Jews during the Holocaust', in: *Altruismus und Supererogation. Jahrbuch für Recht und Ethik*, Band 6, 1999, p. 231-249.

914 Frans de Waal, *De aap in ons. Waarom we zijn wie we zijn*, Amsterdam: Contact 2007, p. 183.

915 Frans de Waal, *De aap in ons*, a.w., p. 172.

916 Stephanie D. Preston & Frans B.M. de Waal, 'Empathy: Its ultimate and proximate bases', *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge, February 2002, vol. 25, nr. 1, p. 1-72.

917 Frans de Waal, *De aap in ons*, a.w., p. 186.

en bloedig ook, het telkens weer goed proberen te maken. Dit ritueel zet hem aan tot verder onderzoek.

Voortbouwend op de neurologische verklaring die stelt dat mensen en dieren – apen, dolfinen en olifanten – spiegelneuronen bezitten, lijkt het erop dat mensen die met andere mensen in contact komen, in staat zijn om de grens tussen het zelf en die ander uit te wissen.⁹¹⁸ Spiegelneuronen stellen mensen in de gelegenheid om hun gedrag op anderen te laten aansluiten, om vervolgens in andermans verdriet en vreugde te delen. Spiegelneuronen worden geactiveerd door het contact tussen mensen. Contact maakt empathie mogelijk.⁹¹⁹

Het resultaat, na meer dan twintig jaar observatie en interpretatie, is dat de machiavellistische machtsstrijd het voor De Waal blijkt af te leggen tegen verschijnselen als inlevingsvermogen en samenwerking. In een recente bestseller⁹²⁰ vult De Waal zijn apenonderzoek aan met data uit tal van andere disciplines, onder meer uit de polemologie.

Zo blijkt bijvoorbeeld dat in oorlogssituaties de overgrote meerderheid van militairen nooit iemand doodt.⁹²¹ Tijdens de Tweede Wereldoorlog schoot maar één op de vijf Amerikaanse militairen daadwerkelijk op hun tegenstanders. Slechts een à twee procent van alle militairen is werkelijk moordzuchtig. Zij zijn verantwoordelijk voor meer dan vijftig procent van alle doden. En dit zijn dan, zo vermoedt De Waal, figuren met een psychopathische aandoening. Normale mensen voelen mee met hun medemensen en willen hen niet vermoorden.⁹²²

Medeleven leidt tot altruïsme, een hypothese

De Waal ondersteunt Dale T. Miller en Peter Singer wanneer deze schrijft dat dit inzicht niet alleen in het westerse wéten maar ook in het westerse dénken zo goed als verloren is gegaan. Op zijn beurt wijt De Waal dat aan de nadruk die moderne filosofen legden op het belang van de rede als middel om een gewelddadige natuur onder controle te houden. Volgens De

918 Stephanie D. Preston & Frans B.M. de Waal, *Empathy*, a.w.

919 De Waal gebruikt doorlopend het woord empathie, dat feitelijk verwijst naar niet meer dan de voorwaarde voor medeleven, in plaats van naar het medeleven zélf. Feitelijk is empathie afgeleid van het Griekse *ἐμπάθεια* (*empathia*) 'invoelen'. Maar ook al gebruik De Waal het woord empathie, feitelijk schakelt hij het vermogen tot inleven al gelijk met het in- of medeleven zelf. En meer dan dat: hij schakelt zelfs door van empathie naar de uiteindelijke handeling die uit empathie en medeleven voort kan vloeien: met geven. Dat blijkt al uit de fameuze eerste zin van zijn grote boek over het verschijnsel: 'Greed is out, empathy is in', in: Frans de Waal, *The Age of Empathy; Nature's Lessons for a Kinder society*, New York: Crown 2009, p. ix.

920 Frans de Waal, *The Age of Empathy*, a.w.

921 David Grossman, *On Killing. The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*, New York: Back Bay Books 1995.

922 Frans de Waal, *The Age of Empathy*, a.w., p. 243.

Waal echter gaan empathie, altruïsme en het verlangen om voor elkaar op te komen aan de rede vooraf, wanneer zij al niet aan de rede voorbij zijn.

Het is een inzicht waarmee de primatoloog onder meer aansluit bij de Amerikaanse sociaal-psycholoog C. Daniel Batson. Batson formuleert de hypothese dat empathie, het vermogen om je in iemand anders in te leven, ook het verlangen wekt om die ander terzijde te staan. Batson noemt zijn theorie de 'empathie-altruïsme-hypothese'.⁹²³ Mensen die zich eenmaal betrokken voelen bij andere mensen, ervaren ook de behoefte om hen te helpen, met name wanneer zij hen ook daadwerkelijk kunnen helpen. Dat geldt ook voor mensen die geen persoonlijke band onderhouden met degene die hulp nodig heeft. Wanneer zij via empathie overgaan tot altruïstisch gedrag, nemen ze zelfs de eventuele nadelen van dat helpen op de koop toe.

'We moeten onze opvatting over de menselijke motivatie aanpassen', schrijft Batson. 'De gedachte dat mensen louter gemotiveerd worden vanuit hun eigenbelang, is achterhaald. Hoe sterker mensen zich in iemand inleven, des te eerder zijn ze geneigd hem of haar te terzijde te staan.'⁹²⁴

Ook Daniel Batson en Frans de Waal zijn roependen in de woestijn. Toch wordt hun roep in toenemende mate gehoord. Ook buiten de wetenschap, bijvoorbeeld in de zakenwereld, erkent men vandaag het belang van empathie inclusief het daaruit voortvloeiende altruïsme.

Zo constateert business goeroe Dev Patnaik dat de grote bedrijven die hij adviseert -waaronder Hewlett Packard, Nike en Target- zich danig tekort doen wanneer zij geen rekening houden met het empathisch vermogen van hun werknemers zowel binnen het bedrijf als in contact met klanten. Bedrijven die het lukt om dat vermogen meer ruimte te geven, zien eerder commerciële uitdagingen en voeren gemakkelijker veranderingen door. Ook weten zij hun werknemers beter te motiveren voor de missie van het bedrijf dan bedrijven die dat niet doen. Patnaik legt ook uit waarom, naar zijn idee, empathie zo belangrijk is: 'Empathie is een tegengif in een wereld vol abstracties. Wie wordt geconfronteerd met een stortvloed aan informatie, is al snel de draad kwijt. Hij of zij loopt dan ook het gevaar om slechte besluiten te nemen, gebaseerd op incomplete of verdraaide informatie.'⁹²⁵

923 C. Daniel Batson, *Not All is Self-Interest After All*. *Economics of Empathy-Induced Altruism*, voordracht Kellogg School of Management, 17 oktober 2004. Opgenomen in: D. de Cremer, M. Zeelenberg & J.K. Murnighan (eds.), *Social psychology and Economics*, Mahwah 2006, p. 281-299.

924 C. Daniel Batson et al., 'Is empathic emotion a source of altruistic motivation?', *Journal of Personality and Social Psychology* 40, 1981, p. 290-302; en: M. Toi et al., 'More evidence that empathy is a source of altruistic motivation', *Journal of Personality and Social Psychology* 43, 1982, p. 281-292.

925 Dev Patnaik, *Wired to Care: How Companies Prosper When They Create Widespread Empathy*,

Hier krijgt het empathisch vermogen een functie toebedeeld die niet strijdig is met de rede. Wat niet, of niet meer, lukt op grond van rationele vermogens – het ordenen en schiften van relevante informatie – lukt blijkbaar wel op grond van het inlevingsvermogen.

Bijzonder interessant materiaal, tenslotte, levert de Britse neurofysioloog Jonathan Cole.⁹²⁶ Ook voor Cole staat het belang van empathie vast. En ook hij legt een onmiddellijk verband tussen empathie en zorg. Maar Cole constateert nog iets. Hij stelt dat je alléén empathisch met iemand kunt zijn op grond van diens gezicht. Zonder een gelaat is het maar amper mogelijk om persoonlijke contacten te leggen, laat staan om met iemand mee te voelen. 'Er is wel betoogd dat het gezicht is ontstaan als resultaat van verschillende evolutionaire processen. Maar ook dat het gezicht bijzonder treffend is geplaatst om een rol te spelen als vertegenwoordiger van het lichaam, als vertegenwoordiger van gemoedstoestanden die zich steeds meer verfijnden toen primaten in moreel opzicht socialer werden, en als gevolg daarvan weer een complexe sociale intelligentie ontwikkelden.'⁹²⁷ Pas wanneer iemand een gelaat heeft, schrijft Cole, pas wanneer iemand, letterlijk, 'zijn gezicht laat zien' is het mogelijk om met diegene empathisch te zijn.

Primatoloog Frans de Waal trekt uit zijn bestudering van apen dezelfde conclusie. Meer nog dan met woorden, méér nog zelfs dan via iemands lichaamshouding, leggen mensen directe verbindingen met elkaar via hun gezichten. Medeleven heeft gezichten nodig. Gezichten vormen 'emotionele snelwegen' tussen de mensen.⁹²⁸ Wanneer Pink Floyd, in 1971, op hun onvolprezen album *Meddle* zingt *I am you and what I see is me*,⁹²⁹ geeft de band precies aan waar het volgens Cole en De Waal omdraait: in contact met anderen komen we onszelf tegen in onze menselijkheid.

Nu is het voorstelbaar dat door de letterlijke toename van het aantal gezichten in een steeds mondialer wordende wereld, ook onze empathische vermogens groeien. En wel jegens de mensen aan wie deze gezichten toebehoren.⁹³⁰ Dat is al mogelijk wanneer een gelaat zich tot je richt vanaf

New Jersey: FT Press 2009, p. 19.

926 Jonathan Cole, *About Face*, Cambridge, MA: The MIT Press 1999.

927 Jonathan Cole, 'Empathy needs a face', *Journal of Consciousness Studies* 8, (5-7), 2001, p. 51.

928 Frans de Waal, *Een tijd voor empathie. Wat de natuur ons leert over een betere samenleving*, Amsterdam: Contact 2009, p. 93-99.

929 'Strangers passing in the street. By chance two separate glances meet. And I am you and what I see is me.' Uit: *Echoes*, van het Pink Floyd album *Meddle* uit 1971.

930 Vanzelfsprekend, zo erkent ook Frans de Waal, kunnen wij niet empathisch zijn met alle mensen ter wereld, zelfs niet met alle mensen in een land of in een straat. Mensen perken hun empathische vermogens dan ook bewust in. Dat doen ze meestal door letterlijk 'weg te kijken'. Door mensen, die vragen om empathie, niet in het gezicht te zien. Of door expliciet het feit te ontkennen dát anderen een menselijk gezicht hebben. Frans de Waal, *Tijd voor Empathie*, a.w., p. 237.

Facebook of een foto in zwart-wit, een foto van *The Family of Man* uit 1955. Maar het is zo goed als onvermijdelijk wanneer dat gelaat oprijst uit het stof op Ndirande market.

Dankzij hun gelaat, dankzij de doorlopende disseminatie van gezichten, in foto's, in films, op internet, via vakantiekiekjes en directe ontmoetingen tijdens vakanties of zakenreizen is het aannemelijk dat Grace Phiri en de meer dan een miljard andere armen wereldwijd er steeds minder alleen voor staan.

Onze moraliteit neemt toe.⁹³¹ Althans, wanneer we de evolutiebiologen mogen geloven die betogen dat mensen gedurende het evolutieproces steeds meer op elkaar betrokken raken en daarom meer geneigd zijn tot wederzijdse empathie.⁹³² Het 'Adamisme' – alle mensen delen één vader –, door Barthes in *The Family of Man* nog zo fel aangevallen in 1959, lijkt in 2009 breed geaccepteerd. Er is *A new cosmopolitanism in the air*.⁹³³ Het is aannemelijk dat meer mensen dan ooit tevoren elkaar als mens herkennen. Het is aannemelijk dat in een tijd van mondialisering meer mensen dan ooit tevoren betrokken zijn op elkaar, inclusief degenen die extreem arm en onveilig zijn in het Zuiden.

Op weg naar een cultuur van mensenrechten

De Canadese journalist en filosoof Michael Ignatieff plaatst deze ontwikkelingen in een historisch perspectief wanneer hij schrijft: 'De gedachte dat we verantwoordelijkheid zouden dragen voor mensen die buiten onze grenzen wonen, eenvoudig omdat ze tot het menselijk ras behoren, is een moderne uitvinding. (...) We zijn ons er nauwelijks van bewust hoezeer ons ethisch besef sinds 1945 veranderde. En wel door de toename van een beleden en beoefend ethisch universalisme, dat zich in het bijzonder uit in een gemeenschappelijke mensenrechtencultuur'.⁹³⁴ Elders wordt de toenemende mondiale betrokkenheid benoemd als *Global Citizens*

931 Moraliteit, moraal, definieer ik dan als een intentionele handeling, gericht op het harmonieus samenleven met mensen. Of, om meer precies te zijn, intenties gericht op het helpen van mensen, dan wel het voorkomen van het beschadigen van mensen. Ethiek is dan de wetenschap van de moraal, de reflectie op vraagstukken over intentionele handelingen gericht op het helpen van mensen, dan wel het voorkomen van het beschadigen van mensen.

932 Zie behalve De Waals boeken *Good Natured* en *The Age of Empathy* ook: Leonard D. Katz (ed.), *Evolutionary Origins of Morality*, Bowling Green: Imprint Academic 2000; Mark Ridley, *The Rational Optimist*, London: Fourth Estate 2010; Shelley E. Taylor, *The Tending Instinct*, New York: Times2002; Douglas P. Fry, *The Human Potential for Peace*, Oxford: Oxford University Press 2005.

933 *A new cosmopolitanism is in the air*. Sociologist Ulrich Beck presents seven theses to combat the global power of capital. Zie: signandsight.com/features/1603.html (geraadpleegd 12 oktober 2009).

934 Ignatieff, a.w., p. 45. Zie ook: Susan Neiman, *Morele Helderheid. Goed en Kwaad in de 21^e eeuw*, Amsterdam: Ambo 2008, p. 12.

Movement, Ethical Globalisation, Moral Cosmopolitanism, Cosmopolitan morality, Global Civil Society, Moral Globalisation of New Cosmopolitan Ethics.

Wellicht is de stelling dat we ons bevinden in een ‘gemeenschappelijke mensenrechtencultuur’ nog een stap te ver. Een blik in de jaarlijkse rapporten van Amnesty International of Human Rights Watch, één ooggetuigenverslag uit Darfur, Birma, Somalië of Palestina, toont dat te veel mensen in deze regio’s nog niet van deze cultuur profiteren.

Wat wel valt te verdedigen, is de constatering dat de gevoeligheid voor de ander sterk is toegenomen. Dat we met De Waal zijn aangekomen in een *Age of Empathy*. En dat deze empathie wordt aangejaagd door het feit dat we steeds meer in contact komen met mensen, ongeacht de plaats waar deze zich fysiek bevinden.

We worden, letterlijk, steeds vaker aan de ander blootgesteld. Niet alleen aan het gevaar dat van hem uitgaat, maar ook aan zijn vraag om bijstand en bescherming. Een blootstelling die volgens De Waal, Singer, Batson, Patnaik en Cole onvermijdelijk leidt tot medeleven met de ander, waar ter wereld deze ander zich ook bevindt.

Een bijzondere toevoeging aan hun constatering levert de Israëlische socioloog Nathan Sznaider. Ook Sznaider constateert dat onze kringen van medeleven zich vandaag uitbreiden. En de coördinatie van dit mondiale medeleven vindt volgens Sznaider plaats in het mondialiseringsproces zelf. Of meer precies: zij wordt aangejaagd door de kapitalistische structuur die de moderne mondialisering kleurt.

Hoewel een ongeremd marktdenken mensen ontegenzeggelijk leed kan toevoegen, vormt de markt ook een immense magneet die mensen wereldwijd met elkaar in contact brengt. De markt fungeert als intermediair, als een nexus tussen mensen, en zet zo direct aan tot moreel handelen.⁹³⁵ Het mondiaal geworden kapitalisme, betoogt Sznaider, trekt steeds meer mensen binnen onze ‘*circle of sympathy*’. En meer dan dat. ‘De markt blijkt in staat om een in politiek opzicht indrukwekkende groep mensen ervan te overtuigen dat wreedheid en geweld kan worden ingetoomd. Belangrijker nog: de markt verschaft ons middelen om er iets aan te doen. De markt trekt niet alleen mensen in onze ‘*circle of sympathy*’ maar ook in onze ‘*circle of effective sympathy*’.

Net als Dale Miller en de recente Frans de Waal beseft ook Sznaider dat zijn observatie contra-intuïtief is. ‘We weten maar al te goed dat het kapitalisme allerlei varianten van ellende kan oproepen. We weten dat de

935 ‘And this is one of the key social foundations of cosmopolitanism. By moral cosmopolitanism, we mean the belief that our duty to ameliorate the suffering of individuals is more important than any artificial political barrier that may stand in our way.’ Levy & Sznaider, a.w., p. 143-157.

Industriële Revolutie gepaard ging met verschrikkelijke omstandigheden en ijskoude ideologieën als het sociaal-darwinisme. Maar dat was en is maar één kant van het verhaal. De Industriële Revolutie in het 19^e-eeuwse Engeland was ook de gouden eeuw van de morele hervormingen. En er zijn tal van redenen om te geloven dat hetzelfde gebeurt onder het moderne kosmopolitisme. De economische mondialisering voedt wereldwijde hervormingsbewegingen, vergelijkbaar met de hervormingsbewegingen in het Engeland van honderdvijftig jaar geleden.⁹³⁶

Op grond van zeven observaties rondom de toename van medeleven en zorg in het voorgaande essay, lijkt de stelling inderdaad verdedigbaar dat 'de morele mondialisering' inmiddels meer is dan een wensdroom of een *rallying cry*. Morele mondialisering is een empirisch constateerbare trend en vormt een stevig draagvlak onder een praktisch kosmopolitisme waarin de zorg voor de ander een belangrijke rol vervult. De apologeten van *Nature, Red in Tooth and Claw* of van de 'altruïsme-is-egoïsme-theorie', lijken aan speelveld te verliezen.

Voorstanders van een mondiaal actieprogramma als Human Development mogen waarschijnlijk uitgaan van toenemende steun voor hun poging om mensen in grote armoede en onveiligheid aan een beter bestaan te helpen. Zolang, althans, het gelaat van mensen als Grace Phiri duidelijk zichtbaar blijft voor de bewoners van het rijke Westen. Waarschijnlijk verschaffen de in het mondialiseringsproces gegroeide *expanding circles of effective sympathy* de Menselijke Ontwikkelingsprogramma's een steviger fundament dan eerder voor mogelijk werd gehouden.

936 Idem. Zie ook: Martha Nussbaum, *For love of country*, a.w., p. 9.

DEEL IV

Mondialisering, ontwikkeling en veiligheid

20 Vrij van armoede. Over Menselijke Ontwikkeling

Human Development is een bijzonder invloedrijk en kosmopolitisch actieprogramma dat een mondiale bemoeienis bepleit van het rijke deel van de wereld met het arme. Deze aandacht voor extreme armoede, waar ter wereld deze zich ook bevindt, gaat in elk geval terug tot Roosevelt's toespraak over de Vier Vrijheden uit 1941, waaronder de Freedom from want. Wat is het verschil in nationale ontwikkeling en menselijke ontwikkeling? Hoe werd de 'vrijheid van armoede' sinds 1941 uitgewerkt? En waarom kreeg Human Development pas vleugels rond 1990?

Grace Phiri is absoluut arm. Bovendien is ze absoluut onveilig. Haar kinderen zijn eveneens absoluut arm en absoluut onveilig.

Wie spreekt over armoede maakt al snel het verschil in relatieve en absolute armoede. Zo staat voor meer dan een miljard mensen armoede voor gebrek aan alles: aan schoon water, aan gezondheidszorg, aan onderwijs, aan dekens voor de nacht en een niet lekkend dak boven het hoofd. De enige zekerheid die ze hebben, is de zekerheid van een uitzichtloos bestaan en een vroege dood. Daarom is hun armoede niet alleen extreem, ze is ook absoluut. Je kunt niet armer zijn dan zij zijn. De absoluut armen bevinden zich op de bodem van het menselijke bestaan.

De maatstaf van de Wereldbank waarmee deze absolute of extreme armoede wordt gemeten, is een koopkracht van minder dan \$1,25 per dag.⁹³⁷ Voor dat bedrag koop je niet genoeg voedsel om je lichaam gezond te houden. Tachtig procent van de extreem armen lijdt dagelijks honger. Jaarlijks sterven alleen al zes miljoen kinderen omdat hun ouders het zich simpelweg niet kunnen veroorloven hen in leven te houden.⁹³⁸ De

937 De armoedegrens van \$1,25 per persoon per dag is vastgesteld in augustus 2008, als opvolger van de 1 dollar per dag uit 1985. Het bedrag drukt de *koopkracht* van iemand uit. En maakt vergelijkingen tussen de koopkracht van mensen in verschillende landen mogelijk, de zogenaamde *koopkrachtpariteit*. Leven van 1,25 dollar per dag betekent dat je een dagelijkse consumptie hebt die vergelijkbaar is met wat je in het land van de dollar, de Verenigde Staten, voor dit concrete bedrag kunt kopen. De eigen productie van mensen, bijvoorbeeld de eigen oogst van rijst of maïs, is daarin meegerekend. Het concrete *inkomen* van mensen die van \$1,25 of minder rond moeten komen, ligt dan ook beduidend lager.

938 Volgens het kinderfonds van de Verenigde Naties (UNICEF) stierven in 2008 wereldwijd dagelijks 18.000 kinderen als gevolg van honger en ondervoeding. Jean Ziegler, speciaal rapporteur aan de

meer dan een miljard extreem armen, geconcentreerd in het zuiden van de wereld, zitten volledig aan de grond.

In de bovenste helft van de inkomenspiramide leven meer dan drie miljard mensen die wel fatsoenlijk te eten hebben. Hun kinderen bezoeken de basis- en middelbare school. Zij kunnen rekenen op gezondheidszorg en drie maaltijden per dag. Zij beschikken over elektriciteit, stromend water en verwarming. Ze maken gebruik van het openbaar vervoer of een eigen auto. Opgenomen in die ruime miljard mogen zo'n 800 miljoen zich tot de absoluut rijken rekenen.

Ook onder deze drie miljard mensen komt armoede voor. Maar deze armoede is van een andere orde. Ze is niet alleen veel geringer, ze is ook 'relatief'. Ze is gerelateerd aan het gemiddelde inkomen in hun rijke land. Volgens maatstaven van de OESO, de organisatie van de dertig rijkste landen, is iemand relatief arm wanneer hij op minder dan 50 procent van het gemiddelde inkomen in zijn land zit. Op grond van dit criterium schommelt het aantal armen in de Europese Unie rond de tien procent.⁹³⁹ In de Verenigde Staten, die overigens een andere berekeningsmethode hanteren, is officieel 13 procent van alle inwoners arm.⁹⁴⁰ Desondanks bezit ook een doorsnee arm Amerikaans gezin een auto, een eigen woning, airconditioning, een koelkast, centrale verwarming, een wasmachine, een wasdroger, een magnetron, twee televisies met kabel- of satellietontvangst, een videorecorder en een dvd-speler.⁹⁴¹

Roosevelt

In de vroege jaren '40 lijkt het rijke en op dat moment meest veilige deel van de wereld – de Verenigde Staten – het arme en kwetsbare deel te hulp te schieten. In 1941 munt de Amerikaanse president Franklin Roosevelt zijn beroemde vier vrijheden: *Freedom of speech and expression*, *Freedom of religion*, *Freedom from want* en *Freedom from fear*.⁹⁴² Het zijn vier vrijheden die mensen *everywhere in the world* toekomen. Dat Roosevelt de vrijheid

VN over 'recht op voedsel' stelt: 'elke vijf seconden sterft ergens een kind onder de vijf jaar aan honger. Dat zijn zes miljoen kinderen per jaar. 854 miljoen kinderen hebben dagelijks honger.' Zie: *NRC Handelsblad* 3 mei 2008.

939 Zie voor de armoededefinitie van de OECD: Michael Förster & Marco Mira d'Ercole, 'Tackling Poverty', *OECD Observer*, maart. 2005. Zie: oecdobserver.org/news/fullstory.php/aid/1586/Tackling_poverty.html (geraadpleegd 16 september 2008).

940 Zie voor de armoededefinitie zoals gehanteerd door de Verenigde Staten: U.S. Department of Health & Human Services, *The 2007 HHS Poverty Guidelines*. Zie: aspe.hhs.gov/poverty/07poverty.shtml (geraadpleegd 16 september 2008).

941 'The mountain man and the surgeon. Reflections on relative poverty in North America and Africa', *The Economist* 24 december 2005.

942 Aldus Franklin D. Roosevelt, Excerpted from the State of the Union Address to the Congress, 6 januari 1941.

van meningsuiting en van godsdienst proclameert, is niet opzienbarend want deze worden ook al beschermd door het eerste amendement van de Amerikaanse grondwet.⁹⁴³ Nieuw zijn zowel de afkondiging van de vrijheid van armoede en de vrijheid van angst, alsook de reikwijdte van deze vrijheden. Zij moeten niet beperkt blijven tot de burgers van de Verenigde Staten, maar zijn van toepassing op alle mensen overal ter wereld. Met deze vrijheden, die feitelijk het recht van mondiale bestaanszekerheid en bestaansveiligheid afkondigen en daarmee een zeer internationale koers uitzetten binnen de Amerikaanse buitenlandpolitiek, loopt Roosevelt vooruit op wat later Menselijke Ontwikkeling – *Human Development* – en Menselijke Veiligheid – *Human Security* – zal gaan heten.⁹⁴⁴

Vervolgens, vanaf 1948, maken de vier vrijheden deel uit van de *preamble to the Universal Declaration of Human Rights*. Het is een tekst die direct herinnert aan de Tweede Wereldoorlog waarin deze vier vrijheden met voeten werden getreden.⁹⁴⁵ Aan de universaliteit van het streven om Grace Phiri's leven te ontdoen van deze angsten, wordt sinds 1948 nauwelijks meer getwijfeld. De praktijk pakt echter anders uit. In de jaren die volgen komen Roosevelt's vier vrijheden volledig in het teken te staan van de Koude Oorlog. De focus ligt niet op het tot stand brengen van de vier vrijheden in het Zuiden, maar op het in stand houden ervan in het Westen.⁹⁴⁶ Bovendien blijkt onder de dreiging van het communisme de *State Security* van veel groter belang dan *Human Security*.

State Security is een uitgangspunt waarvan het Westen volop de vruchten plukt. In het Zuiden echter krijgt die zelfde Koude Oorlog een heet en bloedig karakter. De effectieve *State Security* in het Westen kanaliseert het geweld richting het Zuiden. Daar wordt de Koude Oorlog *de facto* dan ook uitgevochten. Van het Oost-Afrikaanse Mozambique tot het West-Afrikaanse Angola. Van Israël in het Midden-Oosten tot Vietnam, Laos en Cambodja in het Verre Oosten. Van Cuba in Midden- tot Chili in Zuid-Amerika.⁹⁴⁷

943 'Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.' Zie: usconstitution.net/xconst_Am1.html (geraadpleegd 3 juni 2010).

944 S. Neill MacFarlane & Yuen Foong Khong, *Human Security and the UN. A Critical History*, Bloomington: Indiana University Press 2006.

945 'Whereas disregard and contempt for human rights have resulted in barbarous acts which have outraged the conscience of mankind, and the advent of a world in which human beings shall enjoy freedom of speech and belief and freedom from fear and want has been proclaimed the highest aspiration of the common people...' Zie: un.org/en/documents/udhr/.

946 John Lewis Gaddis, *Strategies of containment: a critical appraisal of American national Security Policy during the Cold War*, Oxford: Oxford University Press 2005.

947 Gaddis, a.w., p. 285.

Growth Only

Niet alleen de vertaling van *Freedom from fear* in *State Security* voor het Westen blijkt onthutsend weinig oog te hebben voor de veiligheid van concrete burgers in het Zuiden. De vertaling van *Freedom from want* heeft al evenmin oog voor de armoede van deze burgers. Gedurende de Koude Oorlog blijkt *Freedom from want* synoniem met het liberale kapitalisme, met *Growth Only*. In de jaren '50, en gestimuleerd door de successen van het Europese Marshall-plan, lijkt economische groei de enige manier om landen als Malawi uit hun armoede te helpen en om interesse voor het communisme buiten de deur te houden.⁹⁴⁸ De belangrijkste naam achter dit concept van *development economics* wordt Walt Whitman Rostow, auteur van het 'non-communist manifesto' *The Stages of Economic Growth*.⁹⁴⁹

Rostow is een kind van arme Russische migranten en speelt van 1958 tot 1969 een nauwelijks te onderschatten rol in de Amerikaanse buitenlandpolitiek. Eerst als *speechwriter* onder Eisenhower, later als nationale veiligheidsadviseur onder Kennedy en Nixon.⁹⁵⁰ In de jaren '50 ontwikkelt Rostow een vijfstappen-plan dat in het Zuiden de groei moet aanjagen en, impliciet, aan de armoede een einde moet maken. Impliciet: want in zijn 'niet-communistische manifest' komt het woordje 'armoede' maar amper voor. Volgens Rostow voltrekt ontwikkeling zich in een strikt lineair proces via vijf van elkaar te onderscheiden fases. Startend in de *Traditional society*, de statische maatschappij, verstoken van technologie, moet het voor een samenleving mogelijk zijn om, in vijf stappen van twintig jaar, door te ontwikkelen naar de moderne westerse samenleving van *High mass consumption*.

In niet meer dan een uitgebreid terzijde vraagt Rostow zich af waarom Afrika, Azië en Latijns-Amerika niet zo rijk zijn als Europa en de Verenigde Staten. Zijn antwoord is van een verbluffende eenvoud, wat allerm minst betekent dat het onzinnig is. Alle landen hebben een sterke behoefte aan ontwikkeling, poneert Rostow. Maar het eerste land dat het rond 1850 lukte om werkelijk aan armoede te ontsnappen was Engeland. En dat was niet toevallig het land met de meeste kennis en middelen om vooruitgang ook mogelijk te maken. Omdat de drang tot modernisering inherent is aan alle samenlevingen, is het volgens Rostow amper meer dan een kwestie van kennis en hulp om zelfs de armste landen op het juiste spoor te krijgen.

948 Gaddis, a.w., p. 216.

949 Walt Whitman Rostow, *The Stages of Economic Growth: A non-communist manifesto*, Cambridge: Cambridge University Press 1960.

950 'Walt Rostow, an advisor in the Vietnam war, died on February 13th, aged 86', *The Economist* 20 februari 2003.

De opzet van Rostows boek is wat dat betreft bijzonder verhelderend. Na een introductie van drie pagina's waarin bovenstaande theorie wordt uiteengezet, start *The Stages of Economic Growth* meteen met een exposé over de eerste fase, gevolgd door uitgebreide beschrijvingen van de volgende vier. Ter afronding komen alsnog factoren ter sprake als geweld en de koloniale erfenis van veel arme landen. Maar deze zijn nooit meer dan obstakels en kortstondige vertragers van een onverbiddelijk economisch groeiproces. En dat terwijl dergelijke factoren volgens moderne ontwikkelingsdeskundigen een belangrijk deel van het antwoord zijn op de complexe vraag waarom het Zuiden zo arm is en het Westen zo rijk.⁹⁵¹

Ontwikkelingshulp, meende Rostow, is samen met buitenlandse investeringen vooral van belang in de eerste fases. Door veel hulp en investeringen moeten landen worden voorbereid op economische groei. Doorlopend spreekt hij over de aanleg van spoorlijnen, havens en wegen, of over de introductie van belastingstelsels. Met name een goede economische en fiscale infrastructuur is volgens hem van belang om arme landen aan te zetten tot economische groei. Tot een groei die aan iedereen ten goede zal komen. Want de toenemende welvaart, zo mogen we van Rostow wel aannemen, zal *trickling down* doorsijpelen naar gewone burgers.

Om die groei mogelijk te maken en zo het communisme op afstand te houden, worden zuidelijke landen geacht nauwgezet het ontwikkelingspad te volgen van westerse landen – en dan met name het ontwikkelingspad van het Verenigd Koninkrijk. Forse leningen uit dat zelfde Westen moeten het mogelijk maken om dat pad daadwerkelijk te bewandelen.⁹⁵²

Rostows model ademt het maakbaarheidsoptimisme van de naoorlogse modernisten. Maar snelle resultaten levert het helaas niet op. Nu heeft Rostow dat zelf ook niet voor ogen. De overgang van een traditionele naar een volwassen economie duurt immers een eeuw of zelfs langer. Velen hopen echter op een veel hoger tempo. En al klimmen sommige landen, zoals Botswana en Zuid-Korea, inderdaad omhoog, de meeste landen boeken geen of vrijwel geen vooruitgang. Ontwikkeling blijkt een trager en minder simpel te plannen proces dan verwacht. In de jaren '70 lijkt de armoede zich zelfs te verdiepen. Bovendien zuchtten veel landen in het Zuiden nu steeds zwaarder onder de enorme schuldenlast aan het Westen.

Rostows model krijgt dan ook veel kritiek: hij zou te veel uitgaan van een te 'westerse' manier van modernisering en ontwikkeling. Bovendien, zo menen de critici, kan het complexe proces van economische ontwikkeling niet in één, lineair model worden gestopt. Anderen constateren dat de

951 Paul Collier, *The Bottom Billion - Why the Poorest Countries Are Failing and What Can Be Done About It*, Oxford: Oxford University Press 2007.

952 Rostow, a.w., p. 27, 49, 55 e.a.

ontvangende landen te weinig hun best doen om de westerse investeringen daadwerkelijk vruchtbaar te laten zijn. Nogal wat Derde Wereld-landen, zo menen zij, voeren doorlopend oorlog. Hun leiders blijken corrupt, ze geven meer uit dan ze binnenkrijgen, hun overheidsbureaucratieën dijen enorm uit en ze openen hun markten niet voor arbeid, kapitaal en geld van buitenaf. Ze werken, kortom, nauwelijks mee aan het scheppen van de moderne wereld die Rostow voor ogen staat.⁹⁵³

Structural Adjustment

Voor dergelijke problemen wordt in de loop van de jaren '70 een nieuwe oplossing, een nieuw groot plan uitgewerkt. Deze tweede massieve vorm van *development economics* zijn de *Structural Adjustment Programmes* (SAP), zowel uitgedacht en begeleid door het IMF als door de Wereldbank. Nu moeten zuidelijke overheden niet meer inzetten op investeren en lenen, maar op privatiseren en dereguleren, wat in feite neerkomt op bezuinigen en terugbetalen. Pas wanneer de arme landen hun economieën structureel toesnijden op de eisen van de vrije markt, mogen ze weer rekenen op westerse hulp. Voor de ontvangende landen betekent dat: krachtig snoeien in hun overheidsuitgaven (waaronder onderwijs en gezondheidszorg), afschaffen van subsidies (bijvoorbeeld op zaaigoed en kunstmest voor boeren) en het opengooien van markten (met name voor producten uit het Westen). Alleen zo kunnen traditionele economieën de eerste stap zetten op de moderniseringsladder.⁹⁵⁴

Bovendien, zo concludeert in 1998 een bijzonder invloedrijk rapport van de Wereldbank -*Assessing Aid*-, heeft hulp het meeste effect in landen met 'goed bestuur'. Een 'goed beleid' is daarom een voorwaarde om hulp te laten slagen. De donoren voegen dan ook extra eisen toe. Naast de strenge economische voorwaarden in de Structurele Aanpassingsprogramma's formuleren zij nu ook politieke voorwaarden: een land mag pas rekenen op (meer) geld, wanneer het ook goed wordt bestuurd. Het land komt voor hulp in aanmerking wanneer het democratisch opereert (*good governance* en de *rule of law*), de mensenrechten niet schendt, transparant is en corruptie weet te beteugelen.⁹⁵⁵

Wederom blijkt de praktijk weerbarstiger dan de theorie. Zijn de gevolgen van *Growth Only* al niet hoopgevend, die van de *Structural*

953 Ricardo Contreras, 'Competing Theories of Economic Development', *Transnational Law & Contemporary Problems*, vol. 9, 1999.

954 James H. Weaver, 'What is Structural Adjustment?', in: Daniel M. Schydrowsky, *Structural adjustment: retrospect and prospect*, Westport: Praeger Publishers 1995.

955 David Dollar & Lant Pritchett, *Assessing Aid. What works, what doesn't and why*, Washington: World Bank 1998.

Adjustment Programmes blijken volgens veel critici desastreus. Door de strenge bezuinigingen wordt niet alleen ontwikkeling en armoedebestrijding gehinderd, met name de situatie van de meest kwetsbare mensen in ontwikkelingslanden blijkt fors te verslechteren.⁹⁵⁶ Volgens veel commentatoren zijn de gevolgen van de SAPs dan ook rampzalig. En dat zijn vooral de gevolgen voor het onderwijs en de gezondheidszorg op een continent waar zich op dat moment de aidsepidemie snel begint uit te breiden.⁹⁵⁷ Veel Afrikaanse landen voelen zich gedwongen om nog maar de helft uit te geven aan gezondheidszorg en onderwijs. Honderden ziekenhuizen en klinieken worden gesloten, andere worstelen met gebrek aan personeel en materiaal. Terwijl critici binnen de Wereldbank en het IMF het dramatische falen van de SAP inmiddels toegeven,⁹⁵⁸ zijn er ook onderzoekers die menen dat de negatieve gevolgen van de SAP schromelijk worden overtrokken.⁹⁵⁹

Hoe dan ook leiden de problemen van zowel Rostows *Growth Only*-model als de *Structural Adjustment Programmes* in de laatste decennia van de 20^e eeuw tot een derde ontwikkelingsconcept: de introductie van *Human Development*.

Human Development

Het denken in termen van ‘menselijke ontwikkeling’ ontstaat in het begin van de jaren ‘80 en komt tot wasdom in de loop van de jaren ‘90. Het concept wordt voor een belangrijk deel toegeschreven aan de Pakistaanse econoom Mahbub ul Haq. Het breekt met de macro-economische benadering die niet alleen bepalend was in de programma’s van *Growth Only*, maar ook in de *Structural Adjustment Programmes*. Human Development staat voor een vele malen bredere ontwikkeling.

Onder het motto *People First* stellen de ontwerpers dat ontwikkeling zich op de eerste plaats moet richten op concrete mensen. En op de concrete mogelijkheden van mensen om zelf iets aan hun situatie te veranderen.⁹⁶⁰ Human Development, meldt de website van het *United Nations Development Programme*, gaat ‘over het bouwen van een omgeving waarin mensen hun mogelijkheden volledig kunnen ontwikkelen. Een omgeving waarin zij

956 Joseph Stiglitz, *Globalization and its Discontents*, New York: W.W. Norton 2002.

957 *Hazardous to Health: The World Bank and IMF in Africa*, Johannesburg: Action Aid 2002. Zie: africaaction.org (geraadpleegd 11 januari 2009).

958 De belangrijkste ‘interne’ critici zijn ongetwijfeld Joseph Stiglitz en William Easterly. Zie: Stiglitz, a.w. en William Easterly, *The effect of IMF and World Bank programs on poverty*, Washington: World Bank 2000; zie: imf.org/external/pubs/ft/staffp/2000/00-00/e.pdf (geraadpleegd 11 januari 2009).

959 Elliot Berg, ‘False Attacks and true dilemma’s’, in: Schydlowsky, a.w., p. 99.

960 Mahbub Ul Haq, *Reflections on Human Development*, Oxford/New York: Oxford University Press 1995, p. 14.

een productief en creatief leven kunnen leiden, in overeenstemming met hun belangen en hun verlangens. Mensen zijn de werkelijke rijkdom van landen. Daarom is ontwikkeling het uitbreiden van de keuzemogelijkheden die mensen nodig hebben om een waardig leven te leiden.⁹⁶¹

In zijn benadering steunt de Human Development-filosofie sterk op de *Capabilities Approach*, ontwikkeld door Amartya Sen.⁹⁶² Volgens Sen moet ontwikkeling niet louter zijn gericht op bijvoorbeeld economische groei of de bestrijding van honger en ziektes, maar op het uitbreiden van de 'mogelijkheden' van mensen om zichzelf te ontwikkelen.

Mogelijkheden van mensen, *capabilities*, zijn volgens Sen 'het totaal aan dingen die mensen in hun leven kunnen doen of willen zijn. De meest elementaire mogelijkheden van mensen zijn mogelijkheid om een lang en gezond leven te leiden, om geïnformeerd te worden, om een fatsoenlijke levensstandaard te bereiken en om deel te kunnen nemen aan de samenleving.'⁹⁶³

De meest concrete en bekende uitwerking van de mogelijkheden-benadering zijn de *Millennium Development Goals*, MDG's, uit 2000.⁹⁶⁴ Dat zijn 1. Het uitbannen van extreme armoede en honger; 2. Het bereiken van een universele basiseducatie; 3. Het bevorderen van gelijkwaardigheid van mannen en vrouwen, en het versterken van de positie van vrouwen; 4. Het verminderen van kindersterfte; 5. Het verbeteren van gezondheid van moeders; 6. Het bestrijden van HIV/AIDS, malaria en andere ziekten; 7. De bescherming van een duurzaam leefmilieu; en 8. Het ontwikkelen van een wereldwijde samenwerking voor ontwikkeling. Het zijn deze doelen die mensen de mogelijkheid moeten verschaffen om hun leven naar eigen inzichten vorm te geven.

Anders dan oudere economische programma's, vormen deze Millenniumdoelen door hun praktische en directe benadering het eerste ontwikkelingsplan dat nauw aansluit bij wat we nog 'morele mondialisering' zullen gaan noemen. Dat aansluit bij de bereidheid van velen in het rijke en veilige Westen om zich in te zetten voor minder armoede en onveiligheid in het Zuiden.⁹⁶⁵

961 'Human Development is about creating an environment in which people can develop their full potential and lead productive, creative lives in accord with their needs and interests. People are the real wealth of nations. Development is thus about expanding the choices people have to lead lives that they value.' Zie: hdr.undp.org/en/humandev/ (geraadpleegd 11 januari 2009).

962 Sen, *Development as freedom*, a.w. Sen werd intellectueel ondersteund door de filosoof Martha Nussbaum. Zie: Martha C. Nussbaum & Amartya Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford: Oxford University Press 1993.

963 Zie: hdr.undp.org/en/humandev/ (geraadpleegd 3 januari 2009).

964 *Human Development Report 2003. Millennium Development Goals: A Compact Among Nations to End Human Poverty*, Oxford/New York: Oxford University Press 2003.

965 Zo gebruiken veel westerse landen en ontwikkelingsorganisaties de Millenniumdoelen om

De Millenniumdoelen zijn een concreet voorbeeld van *Human Development Meets Results-Based Management*.⁹⁶⁶ Want wat met de acht doelen – *Goals* – aan resultaten wordt bereikt, wordt gemeten aan de hand van achttien streefcijfers – *Targets* – en 48 indicatoren (*Indicators*), die overigens nooit officieel door de Verenigde Naties werden aangenomen.⁹⁶⁷

Of daadwerkelijk ‘menselijke ontwikkeling’ plaatsvindt, of mensen inderdaad hun mogelijkheden verruimen -los van het feit of deze nu door de Millenniumdoelen wordt bewerkstelligd- valt op hoofdlijnen af te lezen in de *Human Development Index*. Deze HDI, ontwikkeld in 1990, combineert drie datasets – levensverwachting, geletterdheid en koopkracht – en vertaalt deze vervolgens in een *ranking* van 187 van de 204 landen wereldwijd. Deze landen kunnen vervolgens weer worden onderverdeeld in drie categorieën: in landen met een hoge *human development*, in landen met een gemiddelde *human development* en uiteindelijk, in landen met een lage menselijke ontwikkeling. De 25 landen die in 2011 eindigden in deze laatste categorie bevonden zich alle op het Afrikaanse continent.⁹⁶⁸

De meeste mensen in deze 25 landen mogen *grosso modo* aanspraak maken op het predicaat ‘absoluut arm’. Alle inspanningen om *human development* te bevorderen, zo stellen de pleitbezorgers van het concept, zouden zich dan ook op deze absoluut armen moeten richten. En niet op hen die leven in de overige 162 landen op de HDI.

De opstellers van de Index zijn overigens optimistisch over de vooruitgang in het onderste kwart. In 1998, twee jaar voordat de MDG's daadwerkelijk van kracht worden, noteren ze: ‘Ondanks alle problemen en tegenslagen, liggen versnelde vooruitgang in menselijke ontwikkeling en de uitroeiing van de ergste vormen van menselijke ellende binnen ons bereik. We weten wat te doen. En de wereld heeft ook de middelen om het te doen. Succes is nu te vinden in het versterken van partnerschappen, de

prioriteiten in hun ontwikkelingsprogramma te stellen. Zo koos bijvoorbeeld Nederland voor haar ontwikkelingsbeleid thema's als hiv-aids, water, milieu en reproductieve gezondheid omdat deze, naar eigen zeggen, bijdragen aan het behalen van de Millenniumdoelen. Zie Beleidsnotitie Ontwikkelingssamenwerking 2007-2011 van het Nederlandse Ministerie van Buitenlandse Zaken. Zie: minbuza.nl/binaries/pdf/os-subsidies/080029_een-zaak-van-iedereen.pdf (geraadpleegd 11 januari 2009).

966 David Hulme stelt in een intrigerende analyse van de totstandkoming van de MDG's dat deze als resultaat moeten worden beschouwd van een schimmig proces waarin politieke macht, competitie tussen NGO's en managementtheorieën net zo belangrijk waren als het onderliggende Human Development-concept. David Hulme, *The Making of the Millennium Development Goals: Human Development Meets Results-Based Management in an Imperfect World*, Manchester: Brooks World Poverty Institute, BWPI Working Paper, 16 december 2007.

967 Met name over het enige ‘politieke’ Millenniumdoel (8: Develop a global partnership for development) bestond te veel onenigheid. Richard Manning, *Using Indicators to Encourage Development. Lessons from the Millennium Development Goals*, DIIS Report 2009:01, Copenhagen 2009, p. 96.

968 Zie: hdr.undp.org/en/statistics/ (geraadpleegd 31 december 2011).

opbouw van het politieke momentum voor hervorming en het verwerven van engagement voor actie, gevolgd door de actie zelf.⁹⁶⁹

De concretisering van het Human Development-concept via de Millenniumdoelen wordt zeer breed gedragen. Zowel door de Verenigde Staten, de Europese landen en Japan, als door instellingen als de Wereldbank, het IMF en de OECD.⁹⁷⁰ Via deze MDG's verheugt het Human Development-concept zich bovendien in de steun en aandacht van een groot en empathisch publiek, dat overigens minder vertrouwd blijkt met de door de VN geïntroduceerde terminologie dan met de onderliggende problematiek.⁹⁷¹ Een belangrijke aanjager blijken de Live8-concerten van juni 2005 – *Make Poverty History* – die worden uitgezonden door 182 televisiezenders en tweeduizend radiostations en gevolgd door, naar eigen zeggen, drie miljard mensen.⁹⁷²

Pluralistisch en eclectisch

Rond 1960 is de 'modernistische' Walt Whitman Rostow de meest invloedrijke denker over ontwikkeling. Met Amartya Sen en Mahbub ul Haq is dat aan het einde van de 20^e eeuw waarschijnlijk de Amerikaan Jeffrey Sachs, speciaal adviseur van achtereenvolgens VN-leider Kofi Annan en Ban Ki-Moon. Als oprichter en vice-president van de *Millennium Promise Alliance*, gericht op het bereiken van de MDG's en als voormalig directeur van het *Millennium Project* van de Verenigde Naties, is waarschijnlijk geen intellectueel zo nauw betrokken bij de totstandkoming van de Millenniumdoelen als hij. Boeken van Sachs, waaronder het beroemde *The End of Poverty*, inspireerden direct topontmoetingen rond ontwikkelingssamenwerking van de G8 in 2005. Om zijn werk stond Sachs twee keer in *Time's 100 Most Influential People in the World*.⁹⁷³

Waren Rostows ontwikkelingstheorieën met hun economische en lineaire maakbaarheidsideeën te duiden als strikt modernistisch, Sachs ideeën over armoedebestrijding lijken ingekleurd door het postmodernisme. Sachs is voorzichtiger, subtieler, meer pluralistisch en eclectisch en veel minder geneigd tot het voorschrijven van grote, alomvattende

969 *Human Development Report 1998. The state of human development*, Oxford/New York: Oxford University Press 1998, p. 37.

970 Zie: un.org/millenniumgoals/bkgd.shtml (geraadpleegd 26 maart 2010).

971 Zo blijkt dat in Europa de term *Millennium Development Goals* maar bij 18 procent van de bevolking bekend is. Bovendien weet maar 4 procent precies wat ermee wordt bedoeld. 82 procent van alle Europeanen heeft dus geen idee van de MDG's. Dat neemt overigens niet weg dat de meeste Europeanen, desgevraagd, de doelstellingen volledig onderschrijven. The European Commission, *Europeans and Development Aid*. Special Eurobarometer, Report, June 2007. Zie: ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_280_en.pdf (geraadpleegd 26 maart 2010).

972 Zie: live8live.com/whathappened/ (geraadpleegd 26 maart 2010).

973 Zie: earth.columbia.edu/articles/view/1770 (geraadpleegd 26 maart 2010).

recepten voor de oplossing van de armoede, ook al denken sommige van zijn tegenstanders daar heel anders over.⁹⁷⁴

Volgens Sachs verschillen de Millenniumdoelen sterk van alle eerdere plannen om absolute armoede in de Derde Wereld te bestrijden. De MDG's werken op *grassroots*-niveau en richten zich gelijktijdig op tal van problemen waarmee Grace Phiri dag in, dag uit worstelt. Zij richten zich op honger, onderwijs, gezondheidszorg, infrastructuur, energievoorziening, communicatie, water, riolering, vrouwenemancipatie en milieu. Zonder deze gelijktijdige aanpak, zo betoogt Sachs in zijn boek *The End of Poverty*,⁹⁷⁵ komt ontwikkeling niet van de grond. Want wat heb je aan geletterde mensen die omkomen van de honger? Of aan gezonde mensen die met hun landbouwproducten niet naar de lokale markt kunnen, omdat er geen weg naartoe loopt? Eenzelfde aanpak wordt verdedigd door Mahbub ul Haq.⁹⁷⁶

En toch is het verdedigbaar dat Sachs en Haq veel dichter bij Rostow staan dan zij zelf wellicht menen.⁹⁷⁷ Hoewel veel analytischer dan hun voorganger vragen Sachs en Haq zich op vergelijkbare wijze af waarom zoveel Afrikanen doorlopend ziek zijn, waarom er zo vaak oorlog is of waarom er honger heerst. Waarom, vraagt Sachs, is het Afrika (in de nog jonge 21^e eeuw draait het bij extreme armoede steeds meer om Afrikaanse landen) nog niet gelukt om deel uit te maken van een mondiale economie die steeds meer mensen aan een veilig en welvarend bestaan helpt? In samenvatting komt Sachs antwoord dicht bij dat van Rostow wanneer hij stelt dat Afrika simpelweg het laatste continent is dat aansluit op een ontwikkeling die begon met de industriële revolutie in het Engeland van 1850. Een ontwikkeling waar sindsdien land na land en continent na continent bij is aangehaakt.⁹⁷⁸ En waar uiteindelijk ook Afrika bij aan zal haken, wanneer het dat op dit moment al niet doet.

Ook volgens Sachs moeten we dus niet de vraag stellen waarom Afrika 'nog zo arm is'. Ook hier luidt de juiste vraag waarom 'wij zo rijk zijn'. Sachs constateert dat het Westen zo rijk is omdat in het Westen de industriële

974 Sachs' grootste criticus is voormalig Wereldbank-econoom William Easterly. Hij verwijt de grondlegger van de Millenniumdoelen dat deze een 'planner' is in de stijl van Rostow. Hij meent dat planners onnodig veel kwaad kunnen aanrichten vergeleken met de 'zoekers', waar Easterly zichzelf toe rekent. Zie. Easterly, *The White Mans Burden*, a.w., p. 6.

975 Jeffrey Sachs, *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time*, New York: Penguin 2005.

976 Haq, *Reflections on Human Development*, a.w., p. 13-23.

977 Daniel W. Drezner, 'The End of Poverty': Brother, Can You Spare \$195 Billion?' *New York Times* 24 april 2005.

978 Sachs noemt Rostow niet, maar sluit aan bij statisticus Angus Maddison die in zijn overzicht van duizend jaar economische ontwikkeling laat zien hoe inderdaad land na land uitstijgt boven de armoede die tot plm. 1850 de norm was. Angus Maddison, *The World Economy: a Millennial Perspective*, Paris: OECD 2001.

revolutie plaatsvond. En dat Afrika arm is omdat het continent deze stap vooruit nog niet heeft gemaakt.⁹⁷⁹ De industriële impuls die sinds de 19^e eeuw de westerse economieën opjoeg, begint Afrika nu pas te bereiken, al was het maar omdat Afrika pas sinds enkele decennia de kans krijgt om op eigen benen te staan. Vooralsnog draait Afrika nog rond in zijn armoede en onveiligheid.⁹⁸⁰ Al zijn de tekenen van verandering reeds duidelijk zichtbaar.⁹⁸¹

Nu kunnen we, zo betoogt Sachs, wachten tot de aansluiting van Afrika op de mondiale economie er als vanzelf komt, zoals die de afgelopen decennia ook kwam in Azië en Latijns-Amerika. Tilt een opkomende vloed uiteindelijk niet alle boten op? We kunnen echter ook proberen om de Afrikanen via een goed gecoördineerd hulpprogramma terzijde te staan en het proces te versnellen.⁹⁸²

En omdat Afrika in concreto bestaat uit Afrikanen, uit concrete mensen, die dagelijks lijden onder hun armoede en zelf ook vooruit willen, is het faciliteren van hun vermogens zowel in praktisch als in moreel opzicht de enige oplossing.⁹⁸³

Sachs en Haq krijgen in hun streven niet alleen steun van wereldleiders als Kofi Annan en Ban-ki Moon, maar ook van talloze *celebrities* waaronder de popsterren Bono en Madonna, de voetballer David Beckham en de filmster Angelina Jolie, die zich in op hun beurt weer gedragen voelen door een publiek van miljoenen, zo niet miljarden mensen. Uiteraard wordt het gelijk van hun visie daarmee niet bewezen, de massale steun illustreert wel de groeiende populariteit van deze ideeën. Via publieke optredens zoals op Live8 in juni 2005, lijken ze een nieuw kosmopolitisme te voeden en wel in haar diepste existentiële betekenis. 'Afrika', zegt Sachs, en hij spreekt vermoedelijk voor velen, 'is de plaats op aarde waar we onze menselijkheid, onze moraal, onze levensdoelen als individuen en als land op de proef stellen'.⁹⁸⁴

979 Sachs, *The End of Poverty*, a.w., p. 33.

980 Ondanks tal van aanwijzingen dat Afrika begint aan te haken, bijvoorbeeld omdat het continent in de jaren '00 een veel grotere economische groei kent dan in de jaren '90 of '80, is de armoede niet geslonken. Integendeel, constateert de United Nations Economic Commission for Africa (UNECA). Door de snelle bevolkingstoename onder de armsten groeit ook de groep armen. *Economic Report on Africa*, Addis Ababa: UNECA 2010.

981 Ralf Bodelier. *Het einde van de derde wereld. Ralf Bodelier over het succes van arme landen*. Trouw, 21 april 2012.

982 Sachs, *The End of Poverty*, a.w.

983 Zie ook: Bodelier & Vossen, *Hulp*, a.w.,

984 'Africa is the place where we will confront our own humanity, our morality, our purposes as individuals and as a country' Sonia Ehrlich Sachs & Jeffrey Sachs, 'AIDS and Africa: Where is the US?', *The Boston Globe* 2 april 2002.

Hoewel de aandacht voor extreme armoede, waar ter wereld deze zich ook bevindt, al teruggaat tot Roosevelt's *speech* over de Vier Vrijheden in 1941, liet de concrete uitwerking van de *Freedom from want* decennialang sterk te wensen over. Het Growth Only-concept legde de geschiedenis van de westerse ontwikkeling als actieplan op aan het Zuiden, terwijl de Structural Adjustment-plannen bijzonder negatieve gevolgen hadden voor datzelfde Zuiden. Daarentegen lijkt het Human Development-concept een groeiende 'solidariteit' van het Westen met het Zuiden door te vertalen in concrete strategieën. In het concept worden doelstellingen geformuleerd – *the Millennium Development Goals* – en instrumenten ontwikkeld om ontwikkeling mee te meten – *the Human Development Reports*. In het Human Development-concept vonkt de morele overtuiging dat extreme armoede en onveiligheid onacceptabel zijn.

21

Vrij van angst. Over Menselijke Veiligheid

Ook Human Security is een kosmopolitisch actieprogramma. Het bepleit mondiale veiligheid, zowel in het rijke deel van de wereld als in het arme. Deze aandacht voor onveiligheid, waar ter wereld deze zich ook bevindt, gaat eveneens terug tot Roosevelt's toespraak over de Vier Vrijheden, waaronder de Freedom from fear. Hoe werd deze vrijheid sinds 1941 uitgewerkt? Wat is het verschil in 'nationale veiligheid' en 'menselijke veiligheid'? Hoe verhoudt Human Security zich tot Human Development? En hoe verbindt de onveiligheid in het Zuiden zich met die in het Westen?

Het tweede kosmopolitische actieplan is *Human Security*. Dit is jonger en veel minder bekend dan Human Development. Human Security is het ideaal dat Grace Phiri recht heeft op veiligheid als de overige zeven miljard individuen wereldwijd. In zekere zin kan dit ideaal zowel worden omschreven als een toespitsing maar ook als een uitbreiding van Human Development. Het was dan ook de ontwerper van de *Human Development Index*, Mahbub ul Haq, die enkele jaren later Human Security op de internationale agenda zette.

In het *Human Development Report* van 1994, getiteld *New Dimensions in Human Security*, volgt hij opnieuw de inzet *People First*.⁹⁸⁵ Nu argumenteert Haq dat de concrete pogingen om iets aan de situatie van arme mensen te veranderen, ook een duidelijke veiligheidscomponent dient te bevatten.

Dat Grace Phiri niet alleen absoluut arm is, maar ook absoluut onveilig, is een notie die eveneens vervat ligt in Roosevelt's vier vrijheden – *Freedom from fear* – en daarmee in de *Universal Declaration*. Maar het is ook een notie die tot het einde van de Koude Oorlog als vanzelfsprekend werd vertaald in *State Security*. Het bleek een vertaling die onthutsend weinig oog had voor de *Human Security* van concrete burgers binnen deze staten.

Daarom leefde *Human Security* aanvang jaren '90 nog in haar pre-historie. Vandaag heeft het concept de wind in de zeilen – zo lijkt het

⁹⁸⁵ *Human Development Report 1994. New Dimensions in Human Security*, Oxford/New York: Oxford University Press 1994.

althans. De omslag kwam met het einde van de Koude Oorlog. Tijdens het mondialiseringsproces ontwaakte, voor het eerst, het perspectief van een wereldsamenleving. Van een gedeelde wereld waarin mensen in toenemende mate met elkaar verbonden raken, in elkaars veiligheid maar ook in elkaars onveiligheid.⁹⁸⁶

Terwijl Human Development zich exclusief richt op een lang en gezond leven, op onderwijs en op toegang tot gezondheidszorg, vult Human Security dit onder meer aan met de handhaving van mensenrechten en de aanpak van criminaliteit en politiek geweld.

Hoe nauw omschreven Human Development echter is, van Human Security zijn tal van concepten in omloop.⁹⁸⁷ Het meest geaccepteerde en meest besproken concept *New Dimensions in Human Security*, het thema van het *Human Development Report 1994*,⁹⁸⁸ omvat zeven vormen van veiligheid. Dat zijn zowel 1. Economische veiligheid, 2. Voedselveiligheid, 3. Veilige gezondheidszorg 4. Een veilig milieu 5. Persoonlijke veiligheid, 6. Gemeenschappelijke veiligheid en 7. Politieke veiligheid.⁹⁸⁹

De eerste vier vormen zijn vrijwel een-op-een terug te vinden in de Millennium Development Goals. Door uitbreiding echter met de laatste drie onderdelen, lijkt Human Security een omvangrijker pakket te bieden dan Human Development. Het is een pakket dat de aandacht vestigt op door ontwikkelingsdenkers verwaarloosde thema's als persoonlijke, gemeenschappelijke en politieke veiligheid. Want extreme armoede bestaat niet alleen uit gebrek aan werk, uit honger, ziekte en een uitgeput milieu. De armen beschouwen ook en vooral onveiligheid als een immens probleem. In overgrote meerderheid vertellen deze armen bovendien dat ze zich in de jaren '90 veel minder veilig en veel angstiger voelen dan eind jaren '80.⁹⁹⁰

Universele veiligheid en preventie

Human Security biedt niet alleen een omvangrijker pakket dan Human Development. Tussen beide concepten bestaan nog een aantal belangrijke verschillen. Zo richt Human Security zich, anders dan Human Development, niet alleen op het Zuiden. Human Security richt zich óók op het Westen, waar velen eveneens aangeven zich onveilig te voelen. Door dit

986 MacFarlane & Khong, a.w.

987 Zie voor een uitputtend overzicht: *Human Security. Concepts and Implications* uit 2007 van Tadjbakhsh & Chenoy, a.w.

988 *Human Development Report 1994*, a.w., Het is dit, waarschijnlijk meest invloedrijke, model van Human Security waarop in de deze tekst verder wordt gedacht. Wie het uitputtende overzicht van Tadjbakhsh & Chenoy te veel is, vindt een handzame variant op en.wikipedia.org/wiki/Human_security (geraadpleegd 8 december 2010).

989 1. Economic security, 2. Food security, 3. Health security, 4. Environmental security, 5. Personal security, 6. Community security en 7. Political security.

990 Narayan & Patel, *Voices of the Poor*, a.w.

veiligheidsaspect zo prominent naar de voorgrond te schuiven, vertegenwoordigt Human Security, krachtiger dan Human Development, het ideaal – een droom menen sommigen⁹⁹¹ – dat het Goede Leven onder handbereik moet zijn van iedereen, waar ter wereld hij of zij zich ook bevindt.

‘Iedereen’ betekent dus niet alleen Grace Phiri in haar krottenwijk in Malawi. Dat is ook de alleenstaande moeder in het notoir onveilige Watts District in Los Angeles én de Japanse zakenman in zijn *gated community* in Kyoto.

Dit is een alomvattende claim. En de opstellers van *New Dimensions in Human Security* maken hem bijzonder expliciet. Human Security, zo schrijven zij, heeft een *universele* betekenis, voor iedereen en overal ter wereld. De opstellers benadrukken echter nog een tweede claim, die Human Security van Human Development onderscheidt: Human Security is gefocust op *preventie* om interventie overbodig te maken.⁹⁹²

Deze brede focus maakt het doel van Human Security nog ambitieuzer dan zijn toch al ambitieuze voorganger Human Development. ‘Human Security is een kind dat *niet* stierf, een ziekte die zich *niet* verspreidde, een etnische spanning die *niet* escaleerde, een dissident die *niet* het zwijgen werd opgelegd, een ideaal dat *niet* werd verpletterd.’⁹⁹³

Het concept is niet alleen ambitieuzer omdat het inzet op preventie én een flinke scheut *International Relations*, *Human Rights* en *Crime Prevention* in zijn programma doet. Het is ook ambitieuzer omdat het zijn werkveld fors uitbreidt. Beperkte Human Development zich nog tot de miljard extreem armen in het Zuiden, Human Security richt zich tot alle zeven miljard mensen wereldwijd. Nu mag niet alleen de straatarme bewoner van een sloppenwijk in Niger, maar ook de rijke inwoner van Nederland op de bescherming rekenen die Human Security belooft. Daarmee ontwaart Human Security, anders dan Human Development, de grote problemen niet meer bij voorbaat in het Zuiden. Volgens de

991 ‘A humane world where people can live in security and dignity, free from poverty and despair, is still a dream for many and should be enjoyed by all.’ Opmerking tijdens ondertekening van het Human Security Network tussen Noorwegen en Canada in mei 1999. *Human Security Network. A Perspective on Human Security*. ‘Chairman’s Summary’ op de ‘1st Ministerial Meeting of the Human Security Network’. Lysøen, 20 mei 1999. Zie: humansecuritynetwork.org/menu-e.php (geraadpleegd 12 augustus 2008).

992 Met cursiveringen van mij, RB. *Human Development Report 1994*, a.w., p. 23-24. Deze ‘negatieve’ claim van Human Security maakt het concept op voorhand lastig te ‘vermarkten’ en nog lastiger te evalueren. Want preventie is per definitie lastiger aan de man te brengen dan bijvoorbeeld repressie, al was het maar omdat in een preventieve omgeving ‘niets’ gebeurt. Daar komt bij dat ‘niets’ niet valt te evalueren, omdat je immers nooit kunt weten wat eventueel zou zijn gebeurd zonder de preventieve maatregelen. Evaluatie en monitoring van preventie is het evalueren en monitoren van ‘as if’-situaties.

993 Haq, *Reflections on Human Development*, a.w., p. 116.

ontwerpers van Human Security kampt in een gemonialiseerde wereld ieder individu met indringende vormen van onveiligheid. De westerling evengoed als de zuiderling.

Omdat Human Security niet alleen een streep zet door het oude onderscheid in het veilige Westen en het onveilige Zuiden, wil het ook niet langer oordelen in gefixeerde termen van (westerse) daders en (zuidelijke) slachtoffers. In een mondiale samenleving kunnen ook de rijken en machtingen slachtoffer worden. Net zoals ook de armen daders kunnen zijn.

Het waren zowel de aanslagen van 2001 als de tsunami van 2004, die op hardhandige wijze de analyse van het Human Security-concept aantoonde. Plots bleken niet alleen de vervolgde oppositieleider in Myanmar of de hiv-geïnfecteerde Zambiaan notoir onveilig. Ook de gearriveerde Amerikaanse zakenman, die zich in de ochtend van 11 september 2001 bleek op te sluiten in een vliegende bom van Afghaanse makelij, werd plots onderdeel van een drama van wereldomspannende proporties. Dat gold eveneens voor de Afghaanse boer, goed voor één dollar per dag, die diezelfde avond de Talibaan zag dansen en even later dekking mocht zoeken tegen kruisraketten van een miljoen dollar per stuk.

Niet alleen de straatarme Thaise visser op weg naar zijn boot verdronk in een metershoge muur van zeewater. Dat bleek ook het lot van de rijke Zweedse toerist die na het kerstontbijt zijn ligstoel aan het strand opzocht. Terwijl het Human Development-concept lijkt te wortelen in de westerse medeleven met het zuidelijke deel van de wereld, lijkt het Human Security-concept te wortelen in een angst die het Westen en het Zuiden met elkaar verbindt. Een mondiale angst die ten volle ontspringt aan het besef dat de veiligheid van de een in toenemende mate afhangt van de veiligheid van de ander.

‘Onveiligheid kan niet langer worden ingedamd – het geweld heeft steeds vaker de neiging om de grens te overschrijden’, schrijft bijvoorbeeld Mary Kaldor. ‘Dat doet het niet langer in de vorm van aanvallen door buitenlandse regimes, maar door middel van terrorisme, georganiseerde misdaad of extreme ideologieën.’⁹⁹⁴ Wie, kortom, in Oslo of Taipei op veiligheid hoopt, zal deze óók moeten bewerkstelligen in Tbilisi of Harare. De mondiale veiligheidsketen blijkt net zo sterk als haar zwakste schakel. Human Security verknoot het lot van een doorsnee krotbewoner in Ndirande, Malawi met dat van een doorsnee miljonair in Bloemendaal, Nederland.

Daarom is menselijke veiligheid niet alleen een probleem van de Derde Wereld, menen ook de chroniqueurs van Human Security, Sharbanou

⁹⁹⁴ Kaldor, *Human Security*, a.w., p. 196.

Tadjbakhsh en Anuradha M. Chenoy. Ook de Eerste Wereld kan, ondanks de mogelijkheid tot politionele interventies, financiële bijstand of *responsibility to protect*, onze menselijke veiligheid niet garanderen. Daarom breidt het Human Security-concept zich allengs uit over heel de wereld, inclusief de westerse samenleving, nu deze zich bedreigd voelt door stedelijk geweld, werkloosheid, epidemieën, privatisering van de sociale sector of de militarisering van de burgerlijke samenleving.

Vandaag is het niet alleen noodzakelijk om de draagwijdte van 'menselijke veiligheid' in Afrika of Rusland te bestuderen, maar ook in de westerse samenleving.⁹⁹⁵ Meer nog dan Human Development, maakt de claim om basale veiligheid te bieden aan *all people at all times* Human Security tot een waarlijk kosmopolitisch programma.

Wederzijdse kwetsbaarheid

Hoewel Human Development in velerlei opzichten op Human Security anticipeert, wil Human Security Grace Phiri niet zozeer helpen om zich te ontwikkelen. Human Security wil haar een basale vorm van bescherming bieden om te voorkomen dat zij door voedselgebrek, falende gezondheidszorg, oorlog of criminaliteit terugvalt in nog diepere ellende. 'Human Development', zegt Mahbub ul Haq, 'concentreert zich hoofdzakelijk op het verbeteren van de voorwaarden van de armen van de wereld. Maar Human Development schiet tekort zodra de situatie waarin de armen verkeren slechter wordt. (...) Human Development concentreert zich op gefixeerde niveaus van ontbering, terwijl Human Security zich concentreert op het risico dat situaties nog kunnen verslechteren.'⁹⁹⁶

De opkomst van internet (wereldwijde verbondenheid en wereldwijde kwetsbaarheid), dat zich ontwikkelde in de vroege jaren '90, is duidelijk terug te vinden in dit denken over fysieke veiligheid en onveiligheid uit dezelfde periode. Zo gemakkelijk als een computergebruiker in Tokio e-mailt met een gebruiker in Lusaka, zo eenvoudig stapt een terrorist op het vliegtuig in Mogadishu met een blik vergif voor het leidingwater in Chicago.

In onze mondiale samenleving lijkt niemands veiligheid nog gegarandeerd. De veiligheid van de een hangt in toenemende mate af van de veiligheid van de ander. Het is deze verwevenheid die eind jaren '90 leidde tot het concept van de 'wederzijdse kwetsbaarheid' ofwel *mutual vulnerability*.⁹⁹⁷

⁹⁹⁵ Tadjbakhsh & Chenoy, *Human Security*, a.w., p. 243.

⁹⁹⁶ Tadjbakhsh & Chenoy, *Human Security*, a.w., p. 105.

⁹⁹⁷ 'Security threats emerge as a direct consequence of dysfunctional regimes in their multiple, though overlapping, sub systemic dimensions. The reproduction and expansion of mutual vul-

Het concept trekt een directe lijn van de analyse (een wereld waarin *állen* onveilig zijn) naar de oplossing (een wereld waarin allen *veilig* zijn). Omdat we in ons mondiale netwerk volledig met elkaar verbonden worden, raken de armoede, de criminaliteit en de onderontwikkeling aan de rand rechtstreeks de rijkdom, de vrede en de ontwikkeling in het centrum.

Human Security overstijgt de traditionele, statelijke grenzen van de nationale veiligheid. Menselijke veiligheid concentreert zich op de eliminatie van al wat deze veiligheid bedreigt. En waar de eerdere 'State Security' sinds de 17^e eeuw nog exclusief was en nationaal, want gericht op de bewoners van de eigen staat, is Human Security inclusief en universeel.⁹⁹⁸

Human Security is geënt op *Freedom from fear*, een van de vier vrijheden uit de speech van Roosevelt in 1941. Human Security breidt het werkveld van Human Development uit met persoonlijke, gemeenschappelijke en politieke veiligheid. Decennialang gaat State Security voor op Human Security, menselijke veiligheid. Dat verandert na het einde van de Koude Oorlog. In de loop van de jaren '90 groeit het belang van Human Security bij de gratie van een gedeeld gevoel van onveiligheid – *mutual vulnerability*: in een gemondialiseerde wereld kan iedereen slachtoffer zijn. Human Security richt zich daarom, anders dan Human Development, óók op inwoners van het Westen. De claim om aan alle mensen, waar ook ter wereld, basale veiligheid te bieden, lijkt Human Security tot een waarlijk kosmopolitisch programma te maken.

nerabilities (and insecurity), at both the micro and macro levels, expresses itself through closely related and interconnected thrusts. The same is the case with its opposite — security.' Jorge Nef, *Human Security and Mutual Vulnerability. The Global Political Economy of Development and Underdevelopment*, Ottawa: IDRC 1999, p. 26.

998 Alan Johnson, *New Wars and Human Security: An Interview with Mary Kaldor*, London 2007. Zie: democratiya.com/review.asp?reviews_id=117.

22 Aan 'hun schuld' en 'onze schuld' voorbij

Human Development en, in mindere mate, Human Security, zijn gebouwd op een specifiek begrip van de zuidelijke armoede en onveiligheid. Dit begrip ondervindt concurrentie van andere theorieën over armoede en onveiligheid. Hoe verhoudt Human Development zich tot de twee belangrijkste theorieën over de oorzaken van met name Afrika's problemen? Hoe verhoudt dit concept zich tot het denken in termen van 'hun schuld' en 'onze schuld'? Een verkenning in vogelvlucht.

In alle delen van de wereld daalt het percentage extreem armen. Behalve op het continent van Grace Phiri, zo lijkt het. Daarom verdient Afrika onze speciale aandacht: waarom blijft juist dit continent zo arm? Is het wellicht *onze schuld*? Of is het hun *eigen schuld*? Heeft de doorlopende armoede te maken met de genadeloze politiek van het IMF en de Wereldbank? Of moeten we eerder denken aan de corrupte overheden in Afrika en de vele oorlogen die op het continent worden gevoerd?

Focus op onze relatie met Afrika, dat geen verloren continent is en ook niet zal zijn. Want een continent kan niet sterven. Mensen gaan dood, maar een bevolking leeft, groeit en hoopt op betere tijden. Niet alleen dankzij, maar ook ondanks alle armoede is de Afrikaanse bevolking sinds 1960 verdrievoudigd. Tegen moeders die gemiddeld zes kinderen baren, kunnen zelfs droogte, oorlog, malaria en aids niet op. Afrika gaat door, hoe moeizaam ook. In 2002 was Afrika zelfs armer dan dertig jaar eerder. In 2002 was de gemiddelde levensverwachting ongeveer 45 jaar, net als in 1972. Tegelijkertijd steeg de levensverwachting van de Chinezen van 60 naar 70 jaar. Nog zo'n cijfer: in het oosten van Azië ging het inkomen per hoofd van de bevolking van 750 dollar per jaar in 1975 naar 4000 dollar in 2002. In Afrika daarentegen daalde het jaarinkomen in diezelfde periode van 1800 tot 1600 dollar.⁹⁹⁹

Toch is er verandering op komst. In een mooie rede uit het voorjaar van

⁹⁹⁹ worldbank.org. De inkomenscijfers zijn gecorrigeerd voor de *purchasing power parity* (PPP), ofwel de koopkrachtpariteit. De PPP vergelijkt de koopkracht van een lokale munt met die in de Verenigde Staten. Een jaarinkomen van 1800 dollar betekent dat je een jaarlijkse consumptie hebt die vergelijkbaar is met wat je in Amerika voor 1800 dollar kunt kopen.

2011 laat Afrika-specialist Ton Dietz zien dat zes van de tien economisch snelst groeiende landen in Afrika liggen. En dat zijn landen die in de jaren '90 nog bungelden op het randje van burgeroorlogen en economisch faillissement: Angola, Ethiopië, Mozambique, Nigeria, Tsjaad en Rwanda. Alom stijgen de cijfers voor de levensverwachting van Afrikanen en op veel plaatsen verbetert ook het onderwijs. De voedselproductie in Afrika groeit harder dan de bevolking, ook al nam en neemt deze razendsnel toe. Dietz schetst hoe steeds meer steden bruisen van energie en dat Afrikaanse jongeren steeds vaker aansluiting vinden bij de rest van de wereld. Met name opkomst van internet en mobiele telefonie zorgden voor een revolutie in de Afrikaanse communicatie met de buitenwereld.¹⁰⁰⁰

Dat is goed nieuws. Al is het verschil in kwaliteit van leven in Malawi en in een gemiddeld westers land nog steeds immens. Volgens de Wereldbank bezit de rijkste één procent van de wereldbevolking (rond de vijftig miljoen mensen) in 2002 net zoveel aan geld en goederen als de 57 procent armsten (rond de 2,7 miljard mensen).¹⁰⁰¹

Kan voor dit pijnlijke verschil, kan voor de pijnlijke armoede in Ndi-rande, een schuldige, een verantwoordelijke worden aangewezen? Kunnen we hier spreken in termen van schuld en verantwoordelijkheid?

Ja, dat kan. Althans: dat gebeurt. In het discours over armoede en onveiligheid is spreken in termen van schuld en verantwoordelijkheid allerm minst ongewoon. Nogal wat pogingen tot verklaring, van vulgair populaire tot de expliciet wetenschappelijke, brengen het probleem van de armoede terug tot het aanwijzen van een of meerdere schuldigen.

Eerste variant

Het is de schuld van het Westen

Het is 'Onze Schuld'. Het Zuiden is zo arm en onveilig, omdat wij, het Westen zo rijk en veilig zijn. Wanneer Europa en Noord-Amerika zo'n fors stuk uit de koek van veiligheid en welvaart nemen, wat blijft er dan nog over voor Latijns-Amerika, Azië en Afrika? Tot voor kort leefde deze vraag en het voluit bevestigende antwoord daarop, sterk onder de volgers van de *dependencia*-theorie, zoals uitgewerkt in de jaren '60 en '70. Een theorie die er, in het kort, op neerkomt dat het rijke Westen het arme Zuiden van zich afhankelijk heeft gemaakt, tot nadeel van het Zuiden en tot voordeel van het Westen.¹⁰⁰² Wanneer we het Zuiden wil-

1000 Ton Dietz, *Silverlining Africa: from images of doom and gloom to glimmers of hope* (inaugurale rede), Afrika Studiecentrum, Leiden, 14 januari 2011.

1001 Branko Milanovic, 'True world income distribution, 1988 and 1993', *The Economic Journal*, vol. 112, issue 476, 2002, p. 50.

1002 Volgens de aanhangers van de Dependencia-theorie, is afhankelijkheid geen vanzelfsprekend-

len ontwikkelen, zullen we eerst moeten beseffen dat het Zuiden en het Westen verweekeld zijn in een belangenstrijd, in een *Clash of Interests*.

Van de late jaren '80 tot na de millenniumwisseling was de 'onze schuld'-theorie een gangbare lezing in kringen van anti- of andersglobalisten.¹⁰⁰³ Zij menen dat het kapitalistische Westen volledig verantwoordelijk kan worden gesteld voor de ellende in het Zuiden.¹⁰⁰⁴ Een belangrijke vertegenwoordiger van deze theorie is Thomas Pogge – hoogleraar *International Affairs* op Yale en een van de meest toegewijde denkers over mondiale armoede.¹⁰⁰⁵ Voor Pogge is de 'wereldhonger' een kwaad dat vergelijkbaar is met de uitroeiing van de joden in de Tweede Wereldoorlog. Al onderkent Pogge natuurlijk het immense verschil: Auschwitz werd tot in detail gepland en uitgevoerd, terwijl de wereldhonger door niemand is gewild, laat staan gepland en uitgevoerd.

Volgens Pogge ontkomen we er niet aan de schuldvraag te stellen. Zo vraagt hij zich af of extreme armoede wellicht het onbedoelde gevolg is van macht en zelfzucht in de westerse wereld. Het is een vraag die we

heid. De afhankelijkheid van de armen van de rijken is door de rijken geschapen. 'Dependencia is an historical condition which shapes a certain structure of the world economy such that it favors some countries to the detriment of others and limits the development possibilities of the subordinate economics (...) a situation in which the economy of a certain group of countries is conditioned by the development and expansion of another economy, to which their own is subjected. Theotonio Dos Santos, 'The Structure of Dependence', in: K.T. Fann & Donald C. Hodges (eds.), *Readings in U.S. Imperialism*, Boston: Porter Sargent 1971, p. 22.

1003 Zie voor een 'anti-globalistische' analyse 'of how global corporations dominate people and their governments, and the miserable conditions that result when the few rule the many': David Korsten, *When Corporations Rule the World*, Bloomfield: Berrett-Koehler 2001. Lichtere varianten in hetzelfde genre levert de Nederlandse auteur Theo de Ruiter. Zie Theo de Ruiter, *Requiem voor de Hulp. De ondergang van een bedrijfstak*, Breda: Papieren Tijger 2005.

1004 Deze kritiek krijgt overigens zijn scherpste vorm in de 'Bijbel van de anti-globalisten': *Empire* van de marxistische filosofen Michael Hardt en Antonio Negri. *Empire* blijkt een uiterst invloedrijk boek, volgens de Sloveense denker Slavoj Žižek niet minder dan een 'herformulering van het Communistisch Manifest'. In hun boek schetsen Hardt & Negri de contouren van een nieuw wereldrijk waarin de Verenigde Staten, de G8, de NAVO, het IMF en de WTO steeds meer vervlochten raken met grote multinationale ondernemingen, NGO's en de Verenigde Naties. Het moderne wereldrijk dat hier ontstaat, is niet meer te vergelijken met wereldrijken als het Britse of Franse uit voorbije eeuwen. De macht is versplinterd, decentraal en *gedeterritorialiseerd*. Dat wil overigens niet zeggen dat het Empire ook machteloos is. In tegendeel. Nu zoveel mondiale spelers gezamenlijk optrekken, ontstaat een 'totaal wereldrijk' dat alle afzonderlijke identiteiten dreigt uit te wissen en waartegen nog maar amper verzet mogelijk is. Hoe machtig het *Empire* ook is, het is niet in staat de armoede in het Zuiden op te lossen. En wanneer er al een identiteit overblijft, dan is het de identiteit van de armoede. Antonio Negri & Michael Hardt, *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2000. Zie ook: Slavoj Žižek in: Jim Schilder, 'Herformulering van het Communistisch manifest', *De Groene Amsterdammer* 1 september 2001; Malcolm Bull, 'You can't build a new society with a Stanley knife', *London Review of Books* 4 september 2001.

1005 Pogge is een Duits-Amerikaans intellectueel. Auteur van *Politics as Usual: What Lies behind the Pro-Poor Rhetoric* (2010); *The Health Impact Fund: Making New Medicines Accessible for All* (2008); *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (2008) en *Realizing Rawls* (1989). Hij is tevens initiatiefnemer van het Health Impact Fund, zie: yale.edu/macmillan/igh/index.html.

volgens hem bevestigend moeten beantwoorden. ‘Het mondiale regime dat door onze landen werd ontworpen, moordt op een meer efficiënte wijze dan de nazi’s deden in hun concentratiekampen; het dagelijkse lijden aan honger en ziektes is vele malen groter dan het lijden dat werd veroorzaakt tijdens de zwartste jaren in de Tweede Wereldoorlog’. En: ‘De wereldwijde armoede wordt actief bestendigd door onze overheden en afgevaardigden, en dat wéten ze ook.’¹⁰⁰⁶

De cijfers, zegt Pogge, spreken klare taal. Zes miljoen joden werden vermoord in de kampen. In zijn geheel kostte de zes jaar durende Tweede Wereldoorlog rond de 60 miljoen doden, Auschwitz en de Goelag inbegrepen. Dat waren er dus tien miljoen per jaar. ‘Veel meer mensen echter – rond de 360 miljoen – stierven van honger en te genezen ziektes in de twintig jaar die ons nu scheiden van de Koude Oorlog.’ Dat zijn er achttien miljoen per jaar. Dat zijn niet alleen veel meer doden dan in de Tweede Wereldoorlog, ‘dat zijn er ook meer dan die het leven verloren in oorlogen, burgeroorlogen en onderdrukking door overheden in de gehele 20^e eeuw’.¹⁰⁰⁷

Honger en extreme armoede zijn volgens Pogge vormen van radicaal ‘kwaad’. Want waarom noemen we Rwandese genocide die in 1994 800 duizend levens kostte wél het kwaad, terwijl we die term niet hechten aan het *niet* voorkomen van een veelvoud aan slachtoffers van honger en armoede in datzelfde jaar? Het gaat om zo’n enorme aantallen doden, dat Pogge spreekt over *the largest crime against humanity ever committed*.¹⁰⁰⁸

Pogge wijst op een significante overeenkomst tussen de armoede in de Derde Wereld en de massamoorden in de concentratiekampen van de nazi’s. Of, meer nauwkeurig: op een overeenkomst tussen het lijdzame toezien van een meerderheid van alle Duitsers bij het kwaad van de nazi’s in de jaren ‘30 en ‘40, en het al even lijdzame toezien van een meerderheid van de wereldbevolking bij het kwaad van de honger en armoede in de jaren ‘90 en ‘00. Het is een verband dat velen hem niet in dank afnemen, maar dat we ook niet zonder meer terzijde kunnen schuiven.

Wanneer de afgelopen twintig jaar 360 miljoen mensen stierven omdat ze domweg te arm waren om te leven, wanneer ook vandaag bijna één miljard mensen met honger naar bed gaat, wanneer meer dan één miljard mensen in extreme armoede leeft, dan is het inderdaad absurd dat de wereldgemeenschap zich in 2000 plechtig voorneemt om de honger in 2015 met de helft te verminderen, zoals het eerste Millenniumdoel

1006 Pogge, *Politics as usual*, a.w., p. 2.

1007 Pogge, *Politics as usual*, a.w., p. 11.

1008 Thomas Pogge, ‘World Poverty and Human Rights’, *Ethics & International Affairs* 19, no. 1, 2005, p. 2.

luit.¹⁰⁰⁹ Vergelijk dit doel nu eens, suggereert Pogge, met een denkbeeldige speech die Franklin Roosevelt in 1942 had kunnen uitspreken over de wreedheden in nazi-Duitsland. Stel dat Roosevelt op dat moment niet had gezegd dat de VS zo snel mogelijk een einde zou maken aan het nazi-regime, maar dat hij had verteld dat de Verenigde Staten het initiatief zou nemen in een gezamenlijke inspanning om de wreedheden van de nazi's met de helft terug te dringen in 1957?¹⁰¹⁰

De doden door hongersnood en geweld zijn vermijdbare en verwijtbare doden, aldus Pogge. Zo houden westerse landen bewust de meest gruwelijke dictators en corrupte regeringsleiders in het zadel, om de simpele reden dat het ons het meeste voordeel oplevert. Vanzelfsprekend zijn deze foute regeringsleiders de hoofdoorzaken voor het lijden van hun burgers. Maar westerse mogendheden, zo stelt Pogge, die hen met veel geld, middelen en goede raad aan het pluigen plakken, zijn medeverantwoordelijk. Het is dankzij hun steun dat grondstoffen, belastingopbrengsten of ontwikkelingsgeld in deze landen niet ten goede komen aan de eigen bevolking of dat deze bevolking vrijwel geen mogelijkheid heeft om haar eigen leiders af te zetten.

Bovendien heeft de westerse wereld een immens systeem opgetuigd om haar eigen welvaart veilig te stellen. Pogge noemt en analyseert handelsverdragen, importtarieven, antidumping-wetgeving, landbouwsubsidies en mondiale regels ter bescherming van het intellectuele eigendom. Het is een systeem waarin de Wereldhandelsorganisatie, de Wereldbank en het Internationaal Monetair Fonds een hoofdrol spelen. Zou de WHO haar dictaten laten varen, zou zij bijvoorbeeld de bescherming opheffen van westerse markten tegen goedkope importen van landbouwgoederen, textiel en staal, dan zou dat arme landen per direct honderd miljard aan inkomsten opleveren. En dat zou dan meteen honderden miljoenen reddeden uit hun armoede.¹⁰¹¹

Wanneer Grace Phiri zich, kortom, getroffen voelt door het kwaad, dan doen we er volgens Pogge goed aan om dat kwaad niet te verhullen achter mistige termen als immanent, metafysisch, complex of tragisch, maar het concreet toe te wijzen aan een mondiaal economisch en politiek systeem dat dit kwaad ook weer ongedaan kan maken. Althans, dat dit

1009 Millenniumdoel 1: het percentage mensen dat in extreme armoede leeft, moet in 2015 ten minste voor de helft zijn teruggebracht ten opzichte van 1990. Extreme armoede betekent dat iemand minder dan \$1,25 per dag heeft te besteden. In 1990 leefden 1,8 miljard mensen in extreme armoede, oftewel 41,7 procent van de wereldbevolking. In 2015 moet ook het percentage mensen dat honger lijdt zijn gehalveerd. In 1990 was dat percentage 20 procent. En bijna een derde van alle kinderen onder de vijf was toen ondervoed.

1010 Pogge, *Politics as usual*, a.w., p. 71.

1011 Pogge, *Politics as usual*, a.w., p. 20.

kwaad weer ongedaan kan maken onder forse druk van democratisch gekozen regeringen. Want zélf zal het mondiale regime zich niet opheffen of hervormen.

De vergelijking tussen armoede en Auschwitz, en tussen het Duitse verzet tegen de nazi's (of het nalaten ervan) en óns verzet tegen de armoede (en onze nalatigheid daarin), is afschuwelijk. Dat beseft ook Pogge. 'Maar ons feitelijke antwoord op de wereldwijde armoede *is* dan ook afschuwelijk.' En het kwaad dat armoede mensen toebrengt, *is* volgens Pogge dan ook vergelijkbaar met het kwaad dat de nazi's de joden toebrachten.

De verschillen tussen Auschwitz en extreme armoede zijn evident. Maar volgens Pogge wijzen deze verschillen in een andere richting dan we wellicht denken. Ons feitelijke antwoord ten opzichte van extreme armoede, is moreel nog verwerpelijker dan het gefingeerde antwoord van Franklin Roosevelt op de wreedheden in de kampen.¹⁰¹²

Op de eerste plaats produceert de wereldwijde armoede jaarlijks meer doden dan de nazi's ooit wisten te produceren. Toch houden wij de extreme armoede al meer dan vijftig jaar uit, terwijl de wereld de rampen die de Italiaanse, Japanse en Duitse ellendelingen aanrichtten amper vijf jaar uithield.

Op de tweede plaats is het voor ons véél goedkoper om een einde te maken aan de wereldwijde armoede, dan het de geallieerden kostte om een einde te maken aan de heerschappij van de fascisten. De strijd van de geallieerden tegen Duitsland, Italië en Japan was peperduur en ging gepaard met een onvoorstelbaar bloedvergieten aan beide kanten. Onze strijd tegen honger en armoede is niet alleen goedkoper, maar vereist ook geen bloedvergieten. De strijd tegen de armoede is zelfs zo goedkoop, dat ze door de burgers van rijke landen maar amper zou worden gevoeld.

Op de derde plaats zijn wij, anders dan in 1942, direct verantwoordelijk voor een belangrijk deel van de armoede. 'De overheden van de meest machtige landen onderhandelen over de mondiale orde met maar één oogmerk: het eigenbelang,' schrijft Pogge. 'Daarbij werken ze samen met de elites uit minder machtige landen om de onderhandelde resultaten wereldwijd af te dwingen. Ze weten maar al te goed dat dit regime op een immense schaal extreme armoede in stand houdt en dat deze armoede vermeden kan worden. Maar ze wensen de kosten niet te dragen, hoe gering ook, van een mondiale architectuur die deze armoede kan vermijden.'¹⁰¹³

Het zijn belangrijke stellingen die Pogge hier formuleert. Stellingen die

1012 Ibid.

1013 Pogge, *Politics as usual*, a.w., p. 72.

niet onweersproken blijven maar wel degelijk een breed draagvlak vinden in het Westen én het Zuiden.¹⁰¹⁴

De armoede en onveiligheid in het Zuiden is dus 'onze schuld' en onder de actuele argumentatie bevindt zich doorgaans een historische analyse. Europeanen hebben Afrika, Azië en Latijns-Amerika via hun koloniën beroofd van goederen, zoals specerijen, ivoor, goud en diamanten. Door het verhandelen van twaalf miljoen slaven ontnam het Afrika zijn arbeidskrachten. De koloniale machten scheepten Afrika op met onhoudbare grenzen en een bestuursstelsel dat brak met de traditionele Afrikaanse democratieën. Daarmee zetten zij het donkere continent duurzaam op achterstand. Het is deze roofzucht van het Westen die verklaart waarom de westerse landen zo rijk en zo veilig zijn en waarom Afrika vandaag nog steeds zo arm en zo onveilig is.

Dat Afrika na veertig jaar dekolonisatie en ondanks veertig jaar ontwikkelingshulp maar niet rijker wil worden, bewijst niet dat de 'onze schuld'-theorie niet klopt. Het bewijst dat de rooftocht van het rijke Westen onverminderd doorgaat. Al gebeurt dat nu op meer verholde wijze. Rijke landen zadelen de arme op met leningen die door hen niet zijn terug te betalen.¹⁰¹⁵ Rijke landen halen voor een habbekrats goud, diamant, bauxiet en coltan uit het arme deel. Tegelijkertijd beletten ze het Zuiden om geld te verdienen door zelf zijn producten aan het Westen te verkopen.

Eén voorbeeld staat volgens de aanhangers van 'onze schuld' voor velen. In het eerste decennium van de 21^e eeuw steunen de rijke westerse landen hun boeren jaarlijks met meer dan driehonderd miljard dollar. Dat is – in bijvoorbeeld 2001 – alleen al vijf keer zoveel als ze geven aan ontwikkelingshulp. Deze immense subsidies richten in het Zuiden directe schade aan. Niet alleen beletten ze zuidelijke landbouwers hun producten op westerse markten af te zetten. Ze stimuleren Europese en Amerikaanse boeren ook om te veel te produceren en hun producten vervolgens ver onder de kostprijs in Afrika te dumpen. Linksom en rechtsom veroordelen ze Afrikaanse producenten tot de bedelstaf.¹⁰¹⁶

Zo ging het kolonialisme in de eerste helft van de twintigste eeuw over

1014 Zie bijvoorbeeld de bundel Thomas Pogge and his critics waarin acht politieke filosofen Pogge's stellingen op de korrel nemen. 'They do not undertake their project in the spirit of a Festschrift, which look backward to celebrate an author's achievements; instead, their aim is as much critical as appreciative'. Zie: Alison M. Jaggar, 'Introduction', In: *Thomas Pogge and his critics*, Cambridge: Polity 2010.

1015 Noreena Hertz, *The Debt Threat: How Debt Is Destroying the Developing World*, London: Harper Business 2005.

1016 S. Pollard et al., *EU Trade barriers kill*. Rapport van het Centre for the New Europe, Brussel 2003. Zie: cne.org/pub_pdf/2003_09_04_EU_barriers_kill.pdf.

in het neokolonialisme van de tweede helft. Vandaag worden Afrika, Azië en Latijns-Amerika niet meer uitgebuit door militaire machten, maar door multinationale bedrijven. En deze worden weer krachtig gesteund door internationale organisaties als het IMF, de Wereldbank en de Wereldhandelsorganisatie WTO. Met name voor Afrika pakt de machtsverhouding binnen deze organen slecht uit. Afrikaanse landen missen de kennis en de menskracht om zich aan de onderhandelingsstafel met rijke landen te meten.¹⁰¹⁷

Ook binnen grote financiële instellingen, zoals de Wereldbank en het IMF, maken rijke landen de dienst uit. In deze organen hebben ontwikkelingslanden slechts zo'n 30 procent van de stemmen. Invloedrijke programma's van het IMF en de Wereldbank, met name de *Structural Adjustment Programmes* drukten Afrika zelfs verder terug de armoede in.¹⁰¹⁸ Het falen van de SAPs was geen gevolg van verkeerde inschattingen of een foute ideologie, ze lagen in dezelfde lijn als de slavenhandel uit de 17^e en 18^e eeuw, het kolonialisme in de 20^e eeuw en de aanwezigheid van grote westerse bedrijven vandaag. De relatie tussen West en Zuid is er een van uitbuiting. Het Zuiden lag en ligt volledig aan de leiband van het Westen en fungeert tot op de dag van vandaag als een reservoir van goedkope arbeid en goedkope grondstoffen. En wanneer het Westen niet legaal kan krijgen wat het hebben wil, dan is het altijd wel bereid om het begeerde goed op illegale wijze te halen.¹⁰¹⁹

Uit deze diagnose rolt als vanzelf een therapie. Willen wij een einde maken aan mondiale armoede en onveiligheid, dan zal het kapitalistische uitbuitingsmodel moeten boeten en zich onderwerpen aan fundamentele hervormingen. Zolang dat niet gebeurt, blijft Grace Phiri arm en onveilig. Alle morele zorg voor de armsten ten spijt, dient eerst en vooral een politieke strijd te worden gevoerd. Zonder deze politieke strijd zijn economische reparaties, kosmopolitisch denken en morele mondialisering volgens de theoretici van 'onze schuld' dagdromen, gespeend van elke realiteitszin.

Ontwikkelingshulp is op zijn best een doekje voor het bloeden, dat een onrechtvaardige wereldorde in stand zal houden.¹⁰²⁰ Mensenrechtenverdragen en ontwikkelingsprogramma's leveren immers niets op, wanneer

1017 Stiglitz, *Globalization and its Discontents*, a.w.

1018 Noreena Hertz, *IOU: The Debt Threat and Why We Must Defuse It*, London: Fourth Estate 2004.

1019 'Respondents from lower income countries in Africa, for example, identify French and Italian companies as among the worst perpetrators', meldt de *Bribe Payers Index 2006* van Transparency International. Zie: transparency.org/news_room/latest_news/press_releases/2006/en_2006_10_04_bpi_2006 (geraadpleegd 1 september 2008).

1020 Lou Keune, *The Myth of Development Aid*. Zie: globalinfo.nl/Achtergrond/omgekeerde-ontwikkelingshulp.html (geraadpleegd 1 september 2008).

er niets wordt gedaan aan de asymmetrische verhoudingen tussen West en Zuid. Wie zich druk maakt om de armoede en onveiligheid in het Zuiden, doet er beter aan zich eerst druk te maken over de rijkdom en de veiligheid van het Westen. Alleen een dramatische politiek afgedwongen wijziging in de verziekte verhoudingen tussen hen en ons, kan het Zuiden nog redden.¹⁰²¹ Als vanzelfsprekend keren de theoretici van onze schuld zich tegen elke vorm van politionele interventie in zuidelijke crisisgebieden. Gedekt door 'juridische vertellingen', rechtvaardigen humanitaire interventies louter het behoud van een onrechtvaardige en op uitbuiting gerichte status quo.¹⁰²²

Tweede variant

Het is de eigen schuld van het Zuiden

Deze 'linkse' theoretici van 'onze schuld' worden in de jaren '90 sterk uitgedaagd door 'rechtse' theoretici van 'hun schuld'. Hun gedachtegang volgt, hoe tegenovergesteld ze ook lijkt, in feite dezelfde argumentatie. Maar nu wordt het Westen onschuldig verklaard. Nu is de zuidelijke armoede en onveiligheid het exclusieve probleem van het Zuiden zelf. Het is, bijvoorbeeld, de analyse van de Amerikaanse conservatief Robert Kaplan in zijn scherpe beschrijving van de Afrikaanse misère in zijn reisverslag *Het einde van de aarde*. Kaplan schrijft over inefficiënte overheden, over overbevolking, over uitputting van landbouwgebieden, over te snelle urbanisatie en, meest in het oog springend, over de razendsnelle opkomst van religieus fanatisme, zowel in de islam als het christendom.¹⁰²³

Een voormalig adviseur van de Wereldbank, Robert Calderisi, meent dat de Afrikaanse cultuur zichzelf stevig in de weg zit. Afrikanen dragen een wereldbeeld met zich mee dat stelt dat mensen weinig kunnen doen om de werkelijkheid te veranderen. Het is een religieus ingekleurd wereld-

1021 Waarbij op de eerste plaats de westerse ontwikkelingshulp op de schop moet. Zo beschrijft Dambisa Moyo hoe westerse donoren de Afrikaanse traditionele democratieën om zeep helpen, door Afrikaanse leiders te verplichten om op de eerste plaats aan hèn verantwoording af te leggen. Wanneer landen als Malawi veertig procent van hun budget uit het Westen ontvangen, zijn zij inderdaad eerder geneigd zich op de donoren te richten dan op hun eigen bevolking; Dambisa Moyo, *Dead Aid*, New York: Farrar, Straus and Giroux 2009. Of Moyo's remedie, afschaffing van de hulp, werkelijk soelaas biedt moet nog worden gezien. Zie onder meer het commentaar op *Dead Aid* op de website ONE. Deze pro-ontwikkelingssite verwijt Moyo onder meer roekeloosheid. 'Moyo's ideological experiment is reckless and seems to pay no heed to the fact that millions of Africans are on life-saving AIDS medications today paid for by aid.' Zie: one.org/c/us/policybrief/911/ (geraadpleegd 5 januari 2011). In Zambia is de kritiek zo mogelijk nog feller. Zo laat de *Zambian Economist* zo goed als niets van het boek heel. Zie: zambian-economist.com/2009/03/dead-aid-by-dambisa-moyo-review.html (geraadpleegd 5 januari 2011).

1022 Anne Orford, *Reading Humanitarian Intervention: Human Rights and the Use of Force in International Law*, Cambridge: Cambridge University Press 2003.

1023 Robert D. Kaplan, *The Ends of the Earth: From Togo to Turkmenistan, from Iran to Cambodia. A Journey to the Frontiers of Anarchy*, New York: Vintage, 1996.

beeld waarin de natuur, God, voorouders en geesten het voor het zeggen hebben, en niet de mens. Het individu staat machteloos tegenover de machten van buiten en acht zich niet in staat om iets aan zijn omgeving te veranderen. Daarom zijn Afrikanen 'passief en ongemotiveerd om iets te ondernemen tegen wat ze beschouwen als de normale gang van zaken.'¹⁰²⁴

Een Nederlandse diplomaat, Roel van der Veen, beschrijft hoe de Afrikaanse cultuur is gebouwd op wijdvertakte familiebanden die elke economische ontwikkeling afremmen. Hij verwijst naar een weerbarstige Afrikaanse maatschappelijke structuur en cultuur en meent dat Afrika, om zijn kansen op ontwikkeling te vergroten, veel van zijn huidige kenmerken moet prijsgeven.¹⁰²⁵ Een teleurgesteld ontwikkelingswerker ten slotte, Toon van Eijk, constateert dat het zwakke Afrikaanse arbeidsethos de productiviteit laag houdt.¹⁰²⁶ 'Elke dag valt het op dat de meeste Afrikanen een andere houding tegenover arbeid en tijdsdiscipline hebben dan Europeanen.'¹⁰²⁷ Afrika is anders. Afrika is anders dan het Westen. En wanneer we Afrika willen ontwikkelen, moeten we rekening houden met een strijd tussen culturen. Met een *Clash of Civilisations*.

Het zijn overigens niet alleen westerlingen die wijzen op het onvermogen van Afrika om aan te haken bij de moderne welvaart. Ook in Afrika zelf klinkt verwijt, zelfverwijt, richting de eigen cultuur. Onder meer bij journalist Venance Konan uit Ivoorkust: 'Ons probleem is dat wij totaal niet nieuwsgierig zijn. Nadenken vinden we veel te vermoeiend. Wij zitten liever in de kroeg. (...) Wij klagen over vijfhonderd jaar slavernij, maar al die tijd is het bij geen enkele Afrikaan opgekomen om een geweer te maken om zich te verdedigen. We willen dezelfde levensstandaard als in Europa, maar niemand staat er bij stil wat je allemaal moet doen om dat te bereiken. Ja, je moet ervoor werken. Maar dat willen we niet. We krijgen liever hulp. (...) En als er oorlog is, zeggen we: het is de schuld van Frankrijk. We willen niet in de spiegel kijken.'¹⁰²⁸

De Afrikaanse armoede en onveiligheid is kortom niet 'onze', westerse, maar 'hun', Afrikaanse, schuld. En de therapie die de theoretici van 'hun schuld' voorschrijven, ligt dan ook voor de hand. Eerst zal Afrika zelf moeten veranderen. Zolang Afrika geen schoon schip maakt, zal het zich niet kunnen ontwikkelen.

1024 Robert Calderisi, *The trouble with Africa. Why foreign aid isn't working*, New York: Macmilland 2006.

1025 Roel van der Veen, *Afrika. Van de koude oorlog naar de 21e eeuw*, Amsterdam: KIT 2002.

1026 Toon van Eijk, *Ontwikkeling en arbeidsethos in Sub-Sahara Afrika*, Amsterdam: KIT 2007.

1027 Toon van Eijk in een interview met Peter Vermaas. Zie: oneworld.nl/index.php?section=ViceVersa-HetWereldje&articleId=12034 (geraadpleegd 12 maart 2009).

1028 Pauline Bax, 'Ons probleem is dat wij niet nieuwsgierig zijn. Schrijver Venance Konan over zijn land Ivoorkust', *NRC Handelsblad* 22 mei 2004.

Het is mogelijk, zo geven ook de meeste theoretici van 'hun schuld' toe, dat kapitalistische instanties als het IMF en de Wereldbank Afrika in de jaren '80 en '90 schade toebrachten. Maar deze schade valt volstrekt in het niet bij het leed dat de vele Afrikaanse communistische heersers hun landen toevoegden. Zeker wanneer zij zich daarbij tegen het kapitalistische Westen keerden, zoals Mengistu in Ethiopië, Kerekou in Benin, Dos Santos in Angola of Mugabe in Zimbabwe. Het Westen voerde oorlog in Afrika. Zeker. Maar Afrikaanse landen weten ook zelf maar al te goed wat vechten is. Van het begin van de Afrikaanse onafhankelijkheid in 1957, tot 2004, voerden 34 van de 48 grotere Afrikaanse landen oorlog. Dat waren er zeven op de tien. Op het zwarte continent heersen de wetten van de jungle. Afrika was en is the *Heart of Darkness*.¹⁰²⁹

En hoe nadelig de westerse landbouwpolitiek en handelsbarrières wellicht ook zijn, ook Afrika zelf werpt tal van interne handelsbarrières op. Het continent zou met bijna 800 miljoen mensen een enorme binnenmarkt kunnen vormen: drie keer zo groot als de Verenigde Staten en bijna eens zo groot als Europa. Afschaffen van handelsbarrières binnen Afrika zou Afrikaanse landen enorme voordelen kunnen opleveren. Maar veel animo in Afrika om haar handelsbarrières af te schaffen, is er niet.¹⁰³⁰

En dan kent Afrika tal van culturele barrières die verandering tegenhouden. De meest nefaste is de wijze waarop de Afrikaanse familie functioneert. Deze familie is *extended* en iedereen vindt het volstrekt vanzelfsprekend om mee te liften op de successen van hun *brothers* en *sisters*. Terwijl in de westerse wereld, maar ook in de meeste Aziatische landen, succesvolle individuen geld verdienen, sparen en investeren, wordt het geld van een succesvolle Afrikaan meteen weer afgeroomd. Deze familiestructuur weerhoudt Afrika ervan zich te ontwikkelen tot een moderne, liberale samenleving.¹⁰³¹

Helaas weerspiegelt de de cultuur van de extended family zich ook in het groot. Afrikaanse leiders zijn gebonden aan hun families, stammen of clans. Traditionele autoriteiten, *chiefs* en hoofdmannen zitten op hun post als het hoofd van een wijdvertakte clan, om de groep te belonen die hen aan de macht houdt. En wanneer deze leiders toegang hebben tot de staatskas, zullen ze niet nalaten om hun clan met gemeenschapsgeld te behagen.¹⁰³² Corruptie is eerder vanzelfsprekend dan uitzonderlijk. 'Terwijl

1029 Stephan Maninger, 'Heart of darkness: western policy of non-interventionism in Africa' *African Security Review*, vol. 8, no 6, 1999.

1030 Gumisai Mutume, 'How to boost trade within Africa. Lower barriers and diversify production', *Africa Recovery*, vol. 16, no. 2-3, september 2002, p. 20.

1031 Linda Polman, 'De vloek van het netwerk', *NRC Handelsblad* 20 december 2002.

1032 Van der Veen, a.w.

Scandinavische landen doorlopend aan de top staan van de *Corruption Perceptions Index*, clusteren de meeste landen uit sub-Sahara Afrika op de bodem.¹⁰³³ Afrikaanse leiders, maar ook Afrikaanse politieagenten en Afrikaanse ambtenaren, zijn notoir onbetrouwbaar. Niet alleen gaat zo veel geld verloren en wordt de prille democratie ondermijnd. Westerse bedrijven peinzen er ook niet over om in corrupte landen te investeren. Behalve als ze zelf onbetrouwbaar zijn en van het systeem hopen te profiteren.

Daarom, zo menen de theoretici van 'hun schuld', is armoede en onveiligheid een intern Afrikaans probleem. Pas wanneer Afrikaanse overheden zelf stappen zetten om hun eigen problemen aan te pakken, maakt het continent kans om zijn armoede werkelijk te overwinnen.¹⁰³⁴ Alle morele zorg voor de armsten ten spijt, eerst en vooral zal een politieke strijd moeten worden gevoerd. Daarmee verlangen ook de theoretici van 'hun schuld' een fundamentele hervorming, zo geen revolutie. Nu speelt deze zich niet af binnen het kapitalistische Westen, maar binnen de Afrikaanse politiek en de Afrikaanse cultuur. Een politiek en cultuur die deze armoede en onveiligheid mogelijk maakt of in stand houdt en die nu boete moet doen. Net als voor de apologeten van 'onze schuld' kunnen ontwikkelingsstrategieën en mensenrechtenverdragen ook voor de verkondigers van 'hun schuld' nooit meer zijn dan een eerste aanzet tot dergelijke politieke veranderingen. Doorgaans werken westerse ontwikkelingsprogramma's averechts, doordat zij een ondoorzichtig en corrupt model in leven houden.¹⁰³⁵

Hoewel het paradigma van 'hun schuld' kan leiden tot een volledige afkeer van het arme en onveilige deel van de wereld, kan het 'hun schuld'-paradigma ook leiden tot militaire interventies. Deze worden in een invloedrijk boek bepleit door Thomas Barnett,¹⁰³⁶ wanneer hij stelt dat het Amerikaanse leger op veel agressievere wijze slepende oorlogen in de Derde Wereld moet beëindigen. Als voorbeeld noemt Barnett de interventie in Sierra Leone, waar Britse troepen een einde maakten aan een van de meest bloedige burgeroorlogen in Afrika. Barnett bepleit het inrichten van Amerikaanse bases op het zwarte continent. Die moeten niet alleen veenbranden blussen maar kunnen ook assisteren bij *regime change*. Bij het verwijderen van slechte leiders als de Ghadaffi's en de Mugabe's.

1033 Zie: transparency.org/policy_research/surveys_indices/bpi.

1034 Arend Jan Boekstijn, *De prijs van een slecht geweten. Waarom hulp in haar huidige vorm niet werkt*, Soesterberg: Aspect 2010.

1035 Moyo, a.w.

1036 Thomas Barnett, *The Pentagon's New Map. War and Peace in the Twenty-First Century*, New York: Putnam 2004.

Wie zich druk maakt om de armoede en onveiligheid in het Zuiden, doet er dan ook goed aan zich eerst druk te maken over de armoedige en onveilige verhoudingen binnen datzelfde Zuiden.

Derde variant

Schuld en Boete voorbij

En dan is er nog een derde variant. Die bevindt zich niet alleen halverwege 'onze schuld' en 'hun schuld', maar gaat ook aan beide verklaringen voorbij. Ook deze derde variant vraagt zich af waarom zoveel Afrikanen doorlopend ziek zijn of waarom er zo vaak honger heerst. En waarom het Afrika niet lukt om opgenomen te worden in de wereldeconomie. Hoewel ook deze variant niet schuwt om schulddigen aan te wijzen, in het Westen en het Zuiden, legt zij vooral de nadruk op gemeenschappelijke ontwikkelingen in datzelfde Westen en Zuiden. Het antwoord van deze theoretici 'voorbij schuld en boete' luidt, in twee beweringen, als volgt. *Eén*: de ontwikkeling waar het Westen op dit moment het meest van geniet, startte in Groot-Brittannië, breidde zich de afgelopen 150 jaar uit over de rest van de wereld en Afrika is het laatste continent dat zal aanhaken. *Twee*: de achterstand in ontwikkeling in grote delen van Afrika was zo extreem, dat het continent in zowel in de 19^e als 20^e eeuw geen beslissende stap vooruit kon maken. Het is het verhaal dat in wisselende bewoordingen werd en wordt verteld door ontwikkelingsdenkers als Walt Whitman Rostow, Mahbub ul Haq, Amartya Sen, Jeffrey Sachs en Paul Collier.

Zo meent Collier dat Afrika gevangen zit in een aantal 'ontwikkelings-fuiken', in *development traps*.¹⁰³⁷ De meest in het oog springende is *The Conflict Trap* van aanhoudende burgeroorlogen.¹⁰³⁸ Behalve enorme kosten aan menselijke ellende, veroorzaken Afrikaanse oorlogen jaarlijks meer dan zestig miljard dollar aan economische schade. En dat zijn kosten die Afrika zich niet kan veroorloven en die mede oorzaak zijn van de achterblijvende ontwikkeling. Dan is er *The Natural Resource Trap*.¹⁰³⁹ Landen die gezegend zijn met veel grondstoffen blijken doorgaans slechter af dan landen die deze niet bezitten. Grondstoffen zijn aanleiding tot gewapende conflicten, ze maken overheden laks in het heffen van belastingen van hun burgers en ze leiden tot *Dutch Disease*: door de verkoop van grondstoffen stijgt de waarde van de lokale munt, waardoor andere industrieën minder concurrerend worden. Vervolgens stelt Collier dat veel Afrikaanse landen in de val zitten van *Landlocked and*

1037 Collier, a.w.

1038 Collier, a.w., p. 17 v.v.

1039 Collier, a.w., p. 38 v.v.

Bad Neighbours.¹⁰⁴⁰ Veel landen liggen zo geïsoleerd, dat ze louter handel kunnen drijven met hun burens, die doorgaans even arm zijn als zij zelf. Niet zonder reden doen landen aan de Afrikaanse kusten het veel beter dan, bijvoorbeeld, Burundi, Niger of de Centraal Afrikaanse Republiek. Als laatste is er dan nog de val *Bad Governance in a Small Country*: een slecht geleid land kan een ontluikende economie in hoog tempo de nek omdraaien. Kleine landen zijn bovendien minder aantrekkelijk voor buitenlandse investeerders omwille van de kleine afzetmarkten.¹⁰⁴¹

Ook de analyse van Jeffrey Sachs¹⁰⁴² draait rond het begrip *Development Trap*, al richt Sachs al zijn aandacht op één fuik, en dat is de armoedefuik, *The Poverty Trap*.¹⁰⁴³ Afrika draait letterlijk rond in zijn armoede. De bevolking van Afrika is té vaak en té ernstig ziek, té slecht onderwezen, té weinig in staat om voldoende gewassen te verbouwen en leeft té geïsoleerd, waardoor ze simpelweg nog niet op eerste sport staat van de ladder die we ontwikkeling noemen.

In feite leeft meer dan driekwart van alle Afrikanen in dezelfde situatie als de meeste Europeanen in de vroege middeleeuwen. De meerderheid bedrijft kleinschalige landbouw. Dat gebeurt goeddeels zonder hulpmiddelen zoals zeisen, rieken en dorstvlegels, om van tractoren, ploegen, kiepkarren, strooiers, persen of irrigatie- en drainage-apparatuur nog maar te zwijgen. En het gebeurt zonder enige kennis van bemesting, van irrigatie, van het vermenigvuldigen van zaaigoed of het bestrijden van onkruid.¹⁰⁴⁴

Daarom zijn de meeste Afrikanen *subsistence farmers*: boertjes die op zijn best in hun eigen onderhoud kunnen voorzien. En zelfs dit lukt niet in tijden van droogte, overstromingen of ziektes. De dag van Afrikaanse boeren, en zeker van boerinnen, begint vóór vijf uur in de ochtend en wordt tot half elf 's avonds gevuld met het maken van vuur, halen van water, koken van het water, bijeenscharrelen van voer voor het vee, zaaïen, wieden en oogsten in de tuin, zoeken van brandhout, fijnstampen van maïs en graan en het koken van maaltijden. Zeker in de zaaï- en oogsttijd is het leven zo gevuld met de zorg om het dagelijkse brood, dat er voor het scheppen van proefveldjes, aanleggen van irrigatiesystemen, bouwen van hulpmiddelen of volgen van landbouwonderwijs amper tijd overblijft.¹⁰⁴⁵ Innovatie gaat dan ook traag. Tergend traag.

1040 Collier, a.w., p. 53 v.v.

1041 Collier, a.w., p. 64 v.v.

1042 Sachs, *Het einde van de armoede*, a.w.

1043 Sachs, *Het einde van de armoede*, a.w., p. 82. In het Westen wordt de term armoedeval specifiek gebruikt voor mensen met een uitkering die een baan krijgen, en er netto in inkomen op achteruitgaat omdat hun recht op subsidies verdwijnt.

1044 Sachs, *Het einde van de armoede*, a.w., p. 212-214.

1045 *The African Woman Food Farmer*, New York: The Hunger Project 2005.

In zo'n *subsistence economy* leven mensen vrijwel volledig van hun akker of vee. Ze produceren wat ze zelf aan voedsel nodig hebben en komen maar amper toe aan het verbouwen van *cash crops*, van landbouwproducten om geld mee te verdienen. Laat staan dat deze boeren industriële producten of diensten kunnen aanbieden. Geld komt bij deze kleine boerengezinnen dus nauwelijks binnen.

Daarom is de plattelandsbevolking het meest kwetsbaar. Waar geld amper een rol speelt, kunnen mensen niet sparen om in tijden van honger voedsel aan te schaffen of om medicijnen of medische hulp in te kopen. Wanneer een oogst mislukt, doordat bijvoorbeeld de regens niet komen en geen hulp van buiten arriveert, gaan mensen simpelweg dood. En ziekten als malaria, cholera of dysenterie hebben zonder muskietennetten, schoon water en medicijnen vrij spel.¹⁰⁴⁶

Wie niet boert, woont in de stad. Maar in die stad wordt evenmin veel geproduceerd. De levensstandaard in de steden is nauwelijks hoger dan op het platteland. De stadsbewoner houdt zich vooral bezig met het drijven van handel. In Afrikaanse steden probeert iedereen iets aan iedereen te verkopen. Van oliekoekjes tot bezems, van bananen tot vierderangs mobieltjes en oude schoenen.

Wie niet boert en geen handel drijft, hoopt op een baantje binnen het omvangrijke overheidsapparaat dat veel Afrikaanse landen kennen. Of hij biedt zijn diensten aan bij de kleine groep rijken die elk Afrikaans land ook kent. Op ommuurde percelen werken ze als schoonmaakster, wasvrouw, *nanny*, tuinman, kok, chauffeur, portier, bewaker, hondenuitlater of manusje-van-alles. Met het weinige geld dat ze verdienen, kopen ze de producten van de kleine handelaars. Veel goederen van die handelaren, waaronder voedsel, bezems, slaapmatten, manden en houtskool, komen weer van het platteland. Of ze arriveren als tweedehandsgoederen, zoals kleren of oude auto's, uit het Westen en China. Een aantal producten wordt door een klein leger aan *business women* geïmporteerd uit de weinige landen die wel iets produceren, zoals Zuid-Afrika en Nigeria.¹⁰⁴⁷

Het Grote Gebeuren

Zo draaien de meeste Afrikanen rond in hun armoede. Die verhindert vooralsnog de deelname van Afrika aan een alsmaar groeiende wereld-economie. En doordat landen die wel meespelen in de mondialisering steeds rijker worden, wordt de armoede in Afrika alsmaar schrijnender. In plaats van je af te vragen waarom het Afrikanen maar niet lukt om uit

1046 Sachs, *Het einde van de armoede*, a.w., p. 231-236.

1047 Sachs, *Het einde van de armoede*, a.w., p. 242-245.

hun armoede te ontsnappen, is het interessant om eerst de vraag te stellen waarom het Westen wel aan zijn armoede wist te ontsnappen.

In feite is de vraag waarom Afrika in de 21^e eeuw nog zo arm is, vergelijkbaar met de vraag waarom Europa in de 11^e eeuw nog zo arm was. Hoeveel verschillen er ook zijn en hoe onmogelijk het ook is om verschillende historische periodes met elkaar te vergelijken: ook Europa had eeuwenlang lang geen kans om rijker, veiliger, gezonder en welvarender te worden. Toch zijn de bewoners van het rijke Westen geneigd om hun eigen welvaart als volstrekt vanzelfsprekend te beschouwen en de armoede in Afrika als abnormaal.

Maar dat is de wereld op zijn kop. Het Westen maakte een ontzagwekkende sprong vooruit. Niet de armoede van Afrika, maar de rijkdom van het Westen is zonder historisch precedent. Wat maakte Europa uiteindelijk zo rijk? Wat maakte vervolgens Amerika, Japan en Australië zo welvarend? En wat maakt op dit moment grote delen van Azië en Latijns-Amerika steeds rijker? Hoe brak het Westen uit haar eeuwenlang durende 'armoedeval'?¹⁰⁴⁸ Wat het 'Grote Gebeuren'¹⁰⁴⁹ veroorzaakte, was, in samenvatting, de Industriële Revolutie. Vóór 1800 was het Westen nauwelijks rijker dan Afrika, Azië of Latijns-Amerika. Het feit dat het in de 19^e eeuw voor het eerst in de geschiedenis mogelijk werd om in hoog tempo en tegen relatief geringe kosten goederen te produceren, leidde tot de immense rijkdom die de westerse wereld vandaag kent, inclusief het verlangen aan de periferie om aan deze rijkdom deel te nemen.

Het was dus een unieke samenloop van industriële, geografische, sociale, filosofische en politieke ontwikkelingen, die de constante economische groei in het Westen mogelijk maakte. Een groei die zich vervolgens verspreidde naar de nieuwe Verenigde Staten en naar de koloniën van het Britse rijk, zoals Australië en Nieuw-Zeeland, naar het vasteland van Europa en uiteindelijk naar Japan. De vraag is nu hoe de meer dan een miljard mensen aan de voet van de piramide in deze economische groei kunnen delen.¹⁰⁵⁰

Deze opwaartse gang van de westerse economie is overigens geen vanzelfsprekende. We hoeven ons evenmin illusies te maken over de dagelijkse praktijk van deze 18^e- en 19^e-eeuwse vorm van mondialisering. De eerste stap in de moderne tijd is zelden een stap richting welvaart. Hij

1048 Gebaseerd op Maddison, *The World Economy*, a.w. Zie voor een samenvatting van Angus Maddison's denken: Angus Maddison, 'The West and the Rest in the International Economic Order', *OECD Observer*, mei 2003, en Andrew Sharpe, 'Angus Maddison rewrites economic history again', *Challenge*, juli/augustus 2002.

1049 Sachs, *Het einde van de armoede*, a.w., p. 37 v.v.

1050 Sachs, *Het einde van de armoede*, a.w., p. 37-60.

is bijna altijd een stap naar grotere ellende, met nieuwe ziekten, nieuwe vormen van uitbuiting, nieuwe misdaad en nieuwe, wellicht nog schrijnender vormen van armoede. In zijn grote boek over de geschiedenis van het Britse Wereldrijk vertelt de historicus Niall Ferguson hoe het Britse Rijk letterlijk via diefstal, moord en slavernij de Industriële Revolutie uitdroeg.¹⁰⁵¹ Maar tegelijkertijd toont Ferguson aan dat de Britten ook de mentale en economische basis legden voor onze mondiale welvaart. Met de Industriële Revolutie werden ook de vrijheid van denken, democratie en internationale handel gevestigd.

Waarom drong de Industriële Revolutie niet tot Afrika door? Het is een vraag die kan worden beantwoord met een wedervraag. Waarom gebeurde dat tot eind 19^e eeuw ook niet in Singapore of Chili? Waarom gebeurde het tot in het laatste kwart van de 20^e eeuw niet in China of Midden-Amerika? Waarom gebeurde het op de drempel van de 21^e eeuw, niet in Afrika en in grote delen van het Midden- en Verre Oosten? Het is al lastig om te begrijpen waarom iets wél gebeurde. Het is vrijwel onmogelijk te onderzoeken waarom iets niet plaatsvond.

Feit is dat de industriële impuls, die startte in Groot-Brittannië aan het einde van de 18^e eeuw en die vanaf 1850 de moderne economieën op het Europese vasteland aanjoeg,¹⁰⁵² tot voor kort niet arriveerde in Afrika. Feit is ook dat tot ver in de 19^e eeuw überhaupt maar amper contact bestond tussen het Westen en het grootste deel van Afrika. Terwijl de Industriële Revolutie Europa moderniseerde en zich een eerste mondialiseringsgolf aftekende (1850-1914), maakte David Livingstone (1813-1873) zijn lange ontdekkingsreizen over het Afrikaanse continent. De oerwouden van het Congobassin, de zandvlaktes van de Sahara en het *bushland* van Oost-Afrika: tot ruim honderd jaar geleden waren ze zelfs niet in kaart gebracht.

Feitelijk krijgt Afrika pas sinds enkele decennia de kans om zich aan te sluiten bij de industriële revolutie. De kans om zich in moderne zin te ontwikkelen. In 1957 werd het eerste Afrikaanse land, Ghana, onafhankelijk, Zimbabwe kreeg zijn onafhankelijkheid pas in 1980. Dertig, veertig of vijftig jaar, zijn voor een zelfstandig land domweg te kort om een ontwikkeling door te maken die zich in andere landen in driehonderd of tweehonderd jaar voltrok. Wie hoopt op een spoedige ontwikkeling van Afrika, zal zich moeten oefenen in geduld.

1051 Niall Ferguson, *The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power*, New York: Basic Books 2003.

1052 Met uitzondering van Wallonië, in het huidige België, de eerste regio op het Europese continent waar de industriële revolutie in 1798 arriveerde. De revolutie deed Nederland rond 1850 aan, de rest van Europa volgde rond 1880. Zie: en.wikipedia.org/wiki/Industrial_Revolution#Continental_Europe (geraadpleegd 12 maart 2009).

Human Development

Het is niet anders. Terwijl de afgelopen 150 jaar in grote delen van de wereld de basis werd gelegd voor de welvaart van zes miljard mensen, hangt meer dan een miljard mensen nog steeds in bittere armoede. De landen waarin zij wonen, zitten gevangen in een aantal fuiken. Zowel Paul Collier als Jeffrey Sachs bepleiten dan ook om de inspanningen die worden verricht onder de paraplu's van *Human Development* en *Human Security* vooral op deze achtergeblevenen te richten. Want de westerse wereld bezit de mogelijkheden om iets aan hun armoede en onveiligheid te doen.

Ontegengesteld is Jeffrey Sachs de grootste voor spreker van westerse bemoeienis met het arme Zuiden. Onomwonden verdedigt hij het opschroeven van wereldwijde ontwikkelingshulp om via armoedebestrijding een impuls te geven aan economische groei. Extreme armoede, betoogt Sachs in 2005, kan in 2025 tot het verleden behoren. Rijke landen kunnen de economische groei van arme landen met veel geld aanzwengelen, waarna deze aansluiting vinden bij mondiale markten. Sachs plannen om zo'n kickstart mogelijk te maken, waaieren uit van het verstrekken van muskietennetten voor iedereen in malariagebieden, tot het kwijtschelden van schulden voor de armste landen ter wereld.

Om de armoede werkelijk de wereld uit te krijgen, zijn volgens Sachs de Millenniumdoelen van de Verenigde Naties van cruciaal belang. De kosten om via de Millenniumdoelen een einde aan de armoede te maken, schat hij op zo'n 65 miljard dollar per jaar in 2002 oplopend tot zo'n 195 miljard dollar in 2015.¹⁰⁵³ En, toevallig of niet: dat bedrag komt dan precies overeen met de internationale norm van 0,7 van het Bruto Nationaal Product dat elk land zou moeten inzetten voor ontwikkelingshulp in de armste landen ter wereld.

Ook Paul Collier is voorstander van ontwikkelingshulp, ook al kent hij zijn twijfels. Hoewel Collier tal van problemen opnoemt die met hulp samenhangen, van corruptie tot het verlengen van burgeroorlogen,¹⁰⁵⁴ en daarom meent dat ontwikkelingsorganisaties hun gelden veel effectiever moeten inzetten, stelt hij met klem dat hulp absoluut kan werken. Niet alleen is hulp in staat om concrete problemen op te lossen, van het terugdringen van kindersterfte tot het uitbannen van polio. Ook kan goed ingezette hulp er in slagen om een arm land aan investeerders te helpen waardoor het land economisch kan groeien. *Aid is part of the solution rather than part of the problem.*¹⁰⁵⁵

1053 Sachs, *Het einde van de armoede*, a.w., p. 301.

1054 Collier, a.w., p. 105.

1055 Collier, a.w., p. 123.

Maar hulp alléén biedt geen oplossing. Zo moet hulp, wanneer nodig, gepaard gaan met politionele interventies, zoals de Britten die in 2000 pleegden in het door oorlog verscheurde Sierra Leone. Of een interventie die, zo kun je vandaag aanvullen, in het voorjaar van 2011 werd gepleegd door de internationale gemeenschap in het Libië van Moammar Ghadaffi. Collier beseft maar al te goed dat het enthousiasme voor gewelddadige interventies van de internationale gemeenschap sinds Srebrenica, Afghanistan en Irak niet is toegenomen. Maar in fragiele democratieën, vaak bedreigd door het eigen leger of door gewapende groepen, dient het Westen de gekozen overheden toch de nodige *external military guarantees* te verschaffen om zo ontwikkeling mogelijk te maken.¹⁰⁵⁶

Het zijn echter niet alleen dure maatregelen als ontwikkelingshulp en politionele interventies die de *bottom billion* ten goede komen. Collier stelt ook voor om 'onze wetten' te herzien wanneer deze 'hun problemen' veroorzaken. Daarbij denkt hij aan het afspreken van tal van internationale verdragen die niet alleen moeten voorkomen dat arme landen *safe havens* worden voor boeven, terroristen of gevaarlijke ziekten. 'Het effect moet wederkerig zijn. De rijke landen fungeren al lang als *safe havens* voor criminelen die de *bottom billion* leed toevoegen.' Bij deze criminelen denkt Collier bijvoorbeeld aan westerse banken, met name in Zwitserland, die zich maar al te gretig ter beschikking stellen om gelden op te slaan, gestolen van *bottom billion societies*. En hij denkt aan de mogelijkheid die westerse landen als Frankrijk bieden om betaalde smeergelden af te trekken van de belastingen.¹⁰⁵⁷

Verdragen voor *Natural Resource Revenues*, voor *Democracy*, voor *Budget Transparency*, voor *Postconflict situations* en voor *Investments* moeten een einde maken aan praktijken, bij óns en bij hún, die de armste miljard aan de voet van de piramide schade toebrengen. En dat geldt, tenslotte, ook voor een nieuwe handelsverdragen, die niet alleen mondiale vrijhandel dienen te bevorderen. Zij moeten het met name gemakkelijker maken voor arme landen om hun producten in het Westen af te zetten.¹⁰⁵⁸

Daarmee, en geheel anders dan de theoretici van 'hun schuld' en 'onze schuld', kiezen denkers als Sachs en Collier voor een minder politiek, maar economisch en politioneel getint model van stimulering, preventie en reparatie.

'Politiek denken' zal ik verderop in deze tekst definiëren in de lijn van Thomas Hobbes, Niccolò Machiavelli, Carl Schmitt en Alain Finkielkraut. Wie in hun lijn argumenteert, maakt constant onderscheid in *Freund und*

1056 Collier, a.w., p. 124-134.

1057 Collier, a.w., p. 135-156.

1058 Collier, a.w., p. 157-174.

Feind. Politiek denken ontstaat op het moment dat mensen iets willen bereiken en vervolgens vaststellen met wie ze dat doel kunnen bereiken en wie hen daar vanaf zal proberen te houden. Machiavelli, Schmitt en Finkelkraut leven in de wereld van Thomas Hobbes' *homo homini lupus est* en concentreren zich op de vraag hoe ze anderen hun wil kunnen opleggen. Om dit doel te bereiken, maken ze van meet af aan onderscheid tussen politieke vrienden en politieke vijanden. Volgens hen kunnen stimulering, preventie en reparatie nooit eerder vorm krijgen dan ná de consolidering van een vitale politieke strijd.¹⁰⁵⁹

De theoretici van 'onze schuld' en 'hun schuld' koesteren sterke bedenkingen jegens instrumenten als ontwikkelingssamenwerking of politionele activiteiten. Hun inzet is politiek, want alleen politiek handelen kan verandering teweeg brengen. Terwijl de theoretici van onze schuld en hun schuld meenden dat respectievelijk het Westen, dan wel het Zuiden, verantwoordelijk is voor de armoede en onveiligheid in met name Afrika, leggen de denkers van 'voorbij schuld en boete' de nadruk op een langdurige ontwikkeling die Afrika nu pas bereikt. Ontwikkelingssamenwerking, maar ook de inzet van politie en leger in conflictsituaties, kunnen deze ontwikkelingen begeleiden en versnellen.

Deze laatste groep theoretici veronderstelt geen tegenstelling tussen het Westen en het Zuiden, maar een gedeeld verlangen: de Afrikaan én de westerling wensen beiden een welvarend en veilig bestaan. En zowel *Human Development* als *Human Security* hoopt dat welvarende en veilige bestaan binnen handbereik te brengen van iedereen, zowel in het Westen als in het Zuiden. Terwijl de theoretici van 'hun schuld' en 'onze schuld' grote tegenstellingen ontwaren tussen het rijke en arme deel en al snel een politieke analyse maken, nemen de denkers van 'voorbij hun en onze schuld' een kosmopolitisch perspectief in dat eerder economisch en politioneel is, dan politiek.

1059 Patricia Springborg, *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, p. 4.

23 Human Development en mondiale zorg

‘Menselijke ontwikkeling’ ontleent zijn waarde zowel aan een moreel uitgangspunt als aan een economisch belang in onze zorg voor de armsten, waar ter wereld deze zich ook bevinden. In 2000 kreeg Human Development handen en voeten in de vorm van de Millenniumdoelen. Op grond waarvan werden deze acht doelen vastgesteld? Weerspiegelen zij de behoeften en prioriteiten van de armen? Weerspiegelen zij ook het Human Development-concept zoals uitgewerkt door Mahbub ul Haq? Door welke politieke strategie wordt de uitvoering van de Millenniumdoelen vergezeld?

En zo stond Grace Phiri in de afgelopen vijftig jaar bloot aan ten minste drie grote ontwikkelingsplannen. Dat was in de jaren '50 het macro-economische *growth only paradigm* van Walt Whitman Rostow. In de jaren '80 waren dat de *Structural Adjustment Programmes* van de Wereldbank en het IMF. En vandaag is het de warme micro-economische aanpak van *Human Development* zoals uitgewerkt in de *Millennium Development Goals*. De verschillen zijn immens. Tijdens de naoorlogse jaren draaide alles om het grootschalig investeren in *bricks and mortar*. Vervolgens richtten de beleidsmakers zich op het ontsluiten van de zuidelijke markten en het krachtig snoeien in de overheidsuitgaven van arme landen. Toen was er plots het bevorderen van de mogelijkheden van mensen via acht, veelal sociaal-economische ontwikkelingsdoelen. De internationale ontwikkelingspolitiek laveerde tussen uitersten.

Tot 2015, zo valt te verwachten, zal *Human Development* de koers blijven bepalen. Althans: tot 2015 gelden voor de Verenigde Naties en de meeste aangesloten landen nog de Millenniumdoelen. En wat *Human Development* inhoudt, dat lezen wij jaar in jaar uit in de *Human Development Reports*, HDR. In het eerste rapport (1990) schrijven de samenstellers: ‘Mensen zijn de werkelijke rijkdom van een land. Het meest basale oogmerk van ontwikkeling is het scheppen van een vruchtbare omgeving voor mensen om een lang, gezond en creatief leven te leiden. Dit lijkt een simpele waarheid, maar het wordt vaak vergeten in de onmiddellijke

zorg om het vergaren van goederen en geldelijke rijkdom.¹⁰⁶⁰

Het blijkt een definitie die in de loop van de jaren maar amper zal veranderen.¹⁰⁶¹ Zo definieert het HDR van 2009, dat vooral de gevolgen van migratie onderzoekt, Human Development eerst als ‘de uitbreiding van de vrijheden van mensen om een zelfgekozen leven te leiden.’ Vervolgens omschrijft het Human Development als ‘het plaatsen van mensen en hun vrijheid in het centrum van ontwikkeling.’ En: ‘Het gaat om mensen die hun potenties realiseren, hun keuzes uitbreiden en de vrijheid genieten om het leven te leiden dat zij waardevol vinden.’ En in een derde variant schrijft dit rapport dat Menselijke Ontwikkeling zich bezig houdt ‘met het volledige scala aan mogelijkheden, inclusief sociale vrijheden, die niet uitgevoerd kunnen worden zonder politieke en burgerlijke vrijheden.’¹⁰⁶²

Kosmopolitisme

Mahbub ul Haq is de meest invloedrijke onder de grondleggers van dit ‘menselijk ontwikkelingsconcept’,¹⁰⁶³ als hij al niet de geestelijk vader mag worden genoemd.¹⁰⁶⁴ Haq meent in een essay met de programmatische naam *The Human Development Paradigm* dat we met Immanuel Kant al de kern van dit programma te pakken hebben: ‘Handel zo dat je de menselijkheid, zowel in je eigen persoon als in die van ieder ander, altijd tevens als doel, nooit alleen maar als middel gebruikt.’¹⁰⁶⁵ Mensen staan voorop bij Human Development en ontwikkeling moet de mogelijkheden van mensen vergroten.

Na Kant is het Amartya Sen die met zijn *capability approach* de intellectuele uitgangspunten van Human Development schiep. Bovendien – en geassisteerd door de econoom Sudhir Anand – schreef Sen tal van *background papers* voor de Human Development Reports. Hij legde de conceptuele grondslag voor het HD-idee en schiep bovendien de

1060 ‘People are the real wealth of a nation. The basic objective of development is to create an enabling environment for people to live long, healthy and creative lives. This may appear to be a simple truth. But it is often forgotten in the immediate concern with the accumulation of commodities and financial wealth.’ UNDP, *Human Development Report 1990. Concept and Measurement of Human Development*, New York/Oxford: Oxford University Press 1990, p. 10.

1061 Sabina Alkire, *Human Development Research Paper 2010/01. Human Development: Definitions, Critiques, and Related Concepts*, Washington: UNDP 2010.

1062 UNDP, *Human Development Report 2009. Overcoming barriers: Human mobility and Development*, New York: Palgrave Macmillan 2009, p. 14, 16 en 60.

1063 De meest genoemde denkers achter het Human Development paradigma zijn: Mahbub ul Haq, Amartya Sen, Jeffrey Sachs, Paul Streeten, Frances Stewart en Richard Jolly.

1064 Tijdens een terugblik op twintig jaar Human Development in november 2010 schenkt Sen de volledige eer aan Haq: ‘The Human Development initiative is really an intellectual product of Mahbub ul Haq’s thinking over decades’, in: *A 20th Anniversary Human Development Discussion with Amartya Sen*, Washington: UNDP 3 november 2010, p. 1. Zie: hdr.undp.org/en/media/Amartya-Sen-interview-transcript.1.pdf (geraadpleegd 25 april 2011).

1065 Haq, a.w., p. 13.

meetinstrumenten om Menselijke Ontwikkeling in beeld te brengen. Bovendien waren Sens teksten over democratie, vrijheid en ontwikkeling van beslissende invloed voor de koers van de rapporten en het daaruit voortvloeiende denken.¹⁰⁶⁶

Wanneer we, kortom, Human Development in een kosmopolitisch programma willen plaatsen, dan is dat in de eerste plaats dat van Immanuel Kant, onmiddellijk gevolgd door de mogelijkhedenbenadering van Amartya Sen. En meer dan dat: hoewel hij niet wordt genoemd, lijken de architecten van Human Development ook het kosmopolitisme van Emmanuel Levinas te onderschrijven. Een kosmopolitisme met als kern dat handelingen doorlopend moeten worden getoetst aan hun morele uitgangspunten, aan onze verantwoordelijkheid voor de ander.

Human Development, meent Haq, valt scherp te onderscheiden van de twee eerdere paradigma's die beide cirkelden rond *Economic Growth*. Human Development betekent dat het doel van ontwikkeling samenvalt met de uitbreiding van 'alle' mogelijkheden van mensen. *Economic Growth* zette in op maar één mogelijkheid. Op de mogelijkheid van mensen om een fatsoenlijk inkomen te verwerven.

Vanzelfsprekend zullen de voorstanders van economische groei hier tegenin brengen dat een toenemend inkomen als vanzelf gepaard gaat met toenemende keuzemogelijkheden op alle andere terreinen. Daar zet Haq dan weer tegenover dat economische groei doorgaans niet ten goede komt aan iedereen, terwijl Human Development dit oogmerk wel heeft. Een toenemend inkomen leidt niet per se tot een toename van vrijheid of van politieke keuzes. Bovendien zijn er nog tal van mogelijkheden die niet in geld zijn uit te drukken: de mogelijkheid om kennis te vergaren, de mogelijkheid om in een gezond milieu te leven en de mogelijkheid om als vrouw gelijke rechten te claimen als mannen.

'Maar we moeten zorgvuldig zijn', schrijft Haq. 'Het afwijzen van een automatische link tussen een toenemend inkomen en een volledig mensenleven betekent niet dat economische groei moet worden afgewezen.'¹⁰⁶⁷ Alleen moet het niet om de kwantiteit van de groei gaan maar om haar kwaliteit. De groei moet het doel niet zijn, maar de mensen die van deze groei profiteren. De economie wordt dus genormeerd door de moraal. Terwijl deze bij kwaliteit bij *Growth Only* nog impliciet is (wanneer de economie groeit en het inkomen van mensen stijgt, dan scheppen de opkomende economieën niet alleen veelbelovende afzetmarkten voor westerse landen, maar neemt ook de kwaliteit van het leven in ontwik-

1066 Sakiko Fukuda-Parr, 'The Human Development Paradigm: operationalizing Sens Ideas on Capabilities', *Feminist Economics* 9 (2-3), 2003, p. 314.

1067 Haq, *Reflections on Human Development*, a.w., p. 14.

kelingslanden toe) en bij de *Structural Adjustment Programmes* zelfs lijkt te ontbreken (in 1987 roept UNICEF op tot *adjustment with a human face*¹⁰⁶⁸) stellen de Human Development-denkers expliciet dat economische groei louter een middel is om ontwikkeling mogelijk te maken. Het ultieme doel is niet meer of minder dan het ultieme doel van elk kosmopolitisme en dat is *self-respect and dignity*.¹⁰⁶⁹ En de economische participatie van de armen dient hen daar te brengen.

Nu is dat allemaal gemakkelijker gezegd dan gedaan, zo beseft ook Haq. Een economische groei die geen doel is in zichzelf, maar een middel om de mogelijkheden van mensen uit te breiden, 'veronderstelt een majeure herstructurering van economische en politieke macht.' Haq: 'Het Human Development Paradigma is in dit opzicht dan ook niet minder dan revolutionair.'

Dit is een pittige stellingname. En bij deze algemene bepaling laat Haq het niet.

Human Development, meent hij, 'stelt de bestaande machtsstructuur ter discussie. Sterkere verbanden tussen economische groei en menselijke keuzes, zouden wel eens verreikende gevolgen kunnen hebben voor de herverdeling van grond, voor een progressief belastingstelsel, voor nieuwe kredietverstrekking van banken aan armen. Human Development leidt tot een forse uitbreiding van basale sociale voorzieningen om ook het meest verkommerde deel van de bevolking mee te bereiken. Het heeft gevolgen voor het verwijderen van obstakels om mensen deel te laten nemen aan de economie en de politiek, (...) maar ook tot de vestiging van tijdelijke sociale veiligheidsnetten voor hen die ondanks alles geen aansluiting weten te vinden bij de markt of de beschikbaarheid van publieke goederen.'

Het pakket aan maatregelen dat Mahbub ul Haq hier voorstelt, houdt duidelijk meer in dan het verstrekken van ontwikkelingshulp of het afschaffen van schoolgelden van kinderen. Het is een directe vertaling van een kosmopolitische oriëntatie in een concreet beleidsplan. De boodschap is overduidelijk. Wil Human Development slagen, dan is een economische, sociale en politieke omwenteling nodig: in de zuidelijke landen, maar ook in het Westen. Datzelfde Westen krijgt bovendien de taak om het Zuiden in zijn strijd tegen de armoede terzijde te staan.¹⁰⁷⁰ De gedachte dat Human Development alleen een sociale inhoud heeft,

1068 *Adjustment With a Human Face* heet een UNICEF-rapport uit 1987, waarin de VN-organisatie felle kritiek leveren op de SAP en dan met name op de dramatische impact van de plannen op gezondheid en onderwijs in de Derde Wereld. Giovanni Andrea Cornia et al., *Adjustment with a Human Face: Protecting the vulnerable and promoting growth*, Oxford: Clarendon Press 1987.

1069 Tadjbakhsh & Chenoy, *Human Security*, a.w., p. 105 en p. 241-242.

1070 Haq, *Reflections on Human Development*, a.w., p. 15.

en geen harde economische en politieke kern, noemt Haq dan ook een misvatting.

Wanneer de econoom aan het slot van zijn essay alles nog eens op een rijtje zet, onderscheidt hij, wellicht ten overvloede, vier manieren waarop economische groei en menselijke ontwikkeling hand in hand kunnen gaan.¹⁰⁷¹ *Een*: nadruk op investeren in onderwijs, gezondheid en vaardigheden van mensen. Daarmee wordt hen zowel de mogelijkheid geboden om deel uit te maken van een groeiende economie als de vruchten te plukken die deze groei levert. *Twee*: meer gelijke verdeling van geld en goederen. Alleen meer gelijkheid in inkomen betekent dat een groeiende economie aan iedereen ten goede komt. *Drie*: zelfs wanneer economieën niet of niet voldoende groeien, dienen landen hun sociale uitgaven goed te organiseren. *Vier*: overheden dienen hun burgers aan te moedigen en toe te rusten – *to empower* – om deel te nemen aan het sociale, economische en politieke leven.

Door dat alles leidt het *Human Development Paradigm* volgens Mahbul ul Haq tot het ‘meest holistische ontwikkelingsmodel dat vandaag [in 1994] bestaat. Het omvat elk ontwikkelingsthema, inclusief economische groei, sociale investering, toerusting van mensen, het vervullen van basale behoeften – *basic needs* – het scheppen van sociale veiligheidsnetten, politieke en culturele vrijheden en alle andere aspecten van het menselijk bestaan. Het is noch eng technocratisch noch louter filosofisch, Het is een praktische weerspiegeling van het leven zelf.’¹⁰⁷²

De Human Development Theory vertrekt, zo luidt de onontkoombare conclusie, vanuit een expliciet kosmopolitisch paradigma. Niet alleen richt het zich op ‘alle mensen’ wereldwijd, het omvat ook het hele scala aan kosmopolitisch denken en handelen. Immanuel Kant en Amartya Sen worden expliciet genoemd, het morele kader van Emmanuel Levinas wordt als vanzelfsprekend verondersteld. Doel is de menselijke waardigheid en het menselijk zelfrespect. Van concrete *basic needs* tot abstract politiek opereren, wordt Human Development aangedreven door een set ‘universeel gedeelde waarden’ die ieders individuele ontplooiing op grond van eigen cultuur, traditie en religie mogelijk moet maken.¹⁰⁷³

Al is het nog maar de vraag of we dit kosmopolitisme ook terugzien in de meest concrete uitwerking van het Menselijke Ontwikkelingsparadigma: de Millenniumdoelen.

A Human Development Agenda

1071 Haq, *Reflections on Human Development*, a.w., p. 21.

1072 Haq, *Reflections on Human Development*, a.w., p. 23.

1073 Ashwani Saith, ‘From Universal Values to Millennium Development Goals: Lost in Translation’, *Development and Change* 37 (5) 2006, p. 1184.

In 2000, zes jaar nadat Haq zijn woorden noteert, het jaar waarin Grace Phiri 29 wordt en samen met haar kinderen even aan de honger ontsnapt door in houtskool te handelen, committeren de 191 landen, aangesloten bij de Verenigde Naties, zich aan de *Millennium Declaration* waarin op rudimentaire wijze de acht *Millennium Development Goals* zijn omschreven.¹⁰⁷⁴ Door velen worden deze doelen (de MDG's) opgevat als een directe en praktische uitwerking van het Human Development-model.¹⁰⁷⁵ Niet alleen, zo schrijft de ontwikkelingseconome Sakiko Fukuda-Parr, worden ze in september 2000 als zodanig bekrachtigd door de wereldleiders; ze betekenen ook een forse koerswijziging ten opzichte van het 'economische groei paradigma'.

Bovendien zijn de MDG's meer dan idealen, intenties en aspiraties: zij definiëren ook concrete doelen en formuleren indicatoren waarmee kan worden getoetst of deze doelen zullen worden bereikt. En, meest belangrijk wellicht, ze moedigen de rijke (en arme) landen aan om hun markten te openen, om meer hulp te geven, om schulden kwijt te schelden en om hun technologie over te dragen. *The MDG's Are a Human Development Agenda*.¹⁰⁷⁶

Om hen nog even in de herinnering te roepen: de Millennium Ontwikkelingsdoelen zijn 1. Het uitbannen van extreme armoede en honger; 2. Het bereiken van een universele basiseducatie; 3. Het bevorderen van gelijkwaardigheid van mannen en vrouwen en het versterken van de positie van vrouwen; 4. Het verminderen van kindersterfte; 5. Het verbeteren van gezondheid van moeders; 6. Het bestrijden van HIV/AIDS, malaria en andere ziekten; 7. De bescherming van een duurzaam leefmilieu; 8. Het ontwikkelen van een wereldwijde samenwerking voor ontwikkeling.¹⁰⁷⁷

Acht Millenniumdoelen, compact en krokant. Je kunt ze bijna vastpakken. Iedereen kan zich er iets bij voorstellen. Ook Grace Phiri, zou iemand haar hebben verteld dat ze bestonden. De doelen zijn zelfs zo evident, dat je geneigd bent je af te vragen waarom er niemand eerder

1074 *UN Millennium Declaration*. Resolution adopted by the General Assembly 8 september 2000. Zie: un.org/millennium/declaration/ares552e.htm (geraadpleegd 26 februari 2011).

1075 Overigens zijn de acht Millenniumdoelen in hun uiteindelijke formulering nooit door de Algemene Vergadering aangenomen. Deze ondertekende op 8 september 2000 weliswaar de Millenniumdeclaratie, maar daarin komen de Millennium Development Goals in hun definitieve vorm niet voor. Zelfs het woordje 'goal' doemt in de Millenniumverklaring slechts één keer op, en bovendien in een andere context. Opmerkelijk is bovendien dat het *Human Development Report* van 2003, dat de Millenniumdoelen als onderwerp heeft, nergens klip en klaar zegt dat de Millenniumdoelen de directe uitwerking zijn van het HD-paradigma. Zie: *Human Development Report 2003*. *Millennium Development Goals: A compact among nations to end human poverty*, Oxford/New York: Oxford University Press 2003.

1076 Sakiko Fukuda-Parr, 'Millennium Development Goals: Why They Matter', *Global Governance* 10, 2004, p. 395-402.

1077 Human Development Report 2003, a.w.

aan heeft gedacht om, bijvoorbeeld, kindersterfte terug te dringen. Of de gezondheid van moeders te bevorderen. En dat geldt al helemaal voor MDG1, voor het uitbannen van extreme armoede en honger. Je vraagt je af waarom niet eerder is overwogen dat alleen gezonde mensen met een volle maag en het vermogen om te lezen en schrijven economisch productief zijn en sociaal-politiek kunnen participeren.

Voor een ontwikkelingsplan waarvan de gemiddelde westerling in zijn persoonlijke leven niets merkt, laat staan dat hij er enig voordeel van heeft, genieten de Millenniumdoelen verrassend veel bekendheid. Uit de Eurobarometer van de Europese Commissie blijkt dat een kwart van alle Europeanen, en maar liefst 64 procent van alle Nederlanders, van de Millenniumdoelen heeft gehoord. Het minst bekend zijn de doelen op Cyprus waar maar elf procent ooit van de MDG's heeft gehoord.¹⁰⁷⁸

Hoe is het mogelijk dat een kwart van alle Europeanen bekend is met de MDG's? Er zijn immers zoveel VN-toppen met bijbehorende verklaringen? Verklaringen die, wanneer ze überhaupt al door de media worden opgepikt, meteen ook weer in de vergetelheid raken. Waarom lukte het de MDG's wél om redelijk bekend te raken en, zo valt aan te nemen, breed te worden geaccepteerd?¹⁰⁷⁹ Of, meer specifiek, welke snaren worden door de Millenniumdoelen geraakt die eerder niet werden beroerd?

Wellicht moet een poging tot verklaring starten bij het feit dat de Millenniumdoelen gedragen worden door één bijzonder aansprekende 'supernorm'. En die norm is natuurlijk MDG1: 'Het uitbannen van extreme armoede en honger'.¹⁰⁸⁰ Hoewel velen wel onderkennen dat dit streven wellicht wat overambitieuus is, zullen zij zich toch persoonlijk aangesproken voelen. Want wie vindt nu dat er géén einde moet komen aan extreme armoede en honger? De wenselijkheid van een wereld waarin iedereen voldoende kan eten, is immers vergelijkbaar met de wenselijkheid van moedermelk of mooi weer. Onder deze supernorm kunnen vervolgens meerdere concrete doelstellingen worden geformuleerd, tot en met de relatief weinig grijpbare MDG8: 'Het ontwikkelen van een wereldwijde

1078 Eurobarometer oktober 2009: *Development Aid in times of economic turmoil*. Zie: ec.europa.eu/public_opinion/.../ebs_318_en.pdf. Uit specifiek op Nederland gericht onderzoek van de NCDO, de 'IS Barometer' in mei 2010 komt overigens het lagere cijfer van 49 procent. Zie: ncdo.nl/NCDO_Millenniumdoelen/Bekendheid_Millenniumdoelen (beide geraadpleegd 13 maart 2011).

1079 In 2009 antwoordde 88 procent van alle Europeanen met 'important' op de vraag: 'In your opinion, is it very important, fairly important, not very important or not at all important to help people in developing countries?' Eurobarometer 2009. Zie: ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_318_en.pdf (geraadpleegd 26 april 2011).

1080 David Hulme & Sakiko Fukuda-Parr, *International Norm Dynamics and 'the End of Poverty': Understanding the Millennium Development Goals (MDG's)* (BWPI Working Paper 96), Manchester 2009, p. 5.

samenwerking voor ontwikkeling’.

Maar er is meer dat Europese burgers aanspreekt. Op dit achtste doel na, mikken de overige zeven *linea recta* op het bewerkstelligen van ‘menselijke waardigheid’. Op een waardigheid die door extreme armoede, honger, kindersterfte of de ondergang van het milieu ernstig in het gedrang kan komen. ‘Op de eerste plaats refereren de Millenniumdoelen direct aan de concrete misère van mensen in plaats van aan het abstracte begrip ‘armoede’. Daarmee wordt het publiek in staat gesteld om al even direct met deze mensen mee te leven. Op de tweede plaats presenteren de MDG’s kwantificeerbare, aan tijdsschema’s gebonden doelen die nauwkeurig kunnen worden gecontroleerd. Dat maakt meteen duidelijk dat de Millenniumdoelen geen abstracte aspiraties zijn, maar concreet te bereiken doelstellingen. Op de derde plaats is de lijst met acht doelen relatief kort. Ze kunnen gemakkelijk op één PowerPoint slide worden gepresenteerd.’¹⁰⁸¹

In een rapport over de MDG’s uit 2008 stelt de secretaris-generaal van de Verenigde Naties zeer expliciet dat de MDG’s universeel zijn. ‘Zij bevatten de intentie om niet alleen de [arme, RB] landen te omvatten, maar ook alle [arme, RB] mensen in elk land. (...) Zij omarmen universeel geaccepteerde menselijke waarden en rechten, waaronder vrijheid van honger, het recht op primair onderwijs, het recht op gezondheidszorg en een verantwoordelijkheid voor komende generaties.’¹⁰⁸²

Wanneer de Verenigde Naties eind september 2010, precies tien jaar na ondertekening van de Millenniumdeclaratie een MDG-top organiseren, beschrijft Jeffrey Sachs in een Britse krant hoe het politieke klimaat ten opzichte van 2000 is verkild. In Zweden wint een radicaal rechtse partij de verkiezingen, Frankrijk zet honderden Roma uit, in de Verenigde Staten triomfeert de *Tea Party*. Voor velen is Afrika eerder een object van racisme dan een potentiële partner in het bestrijden van armoede. We bevinden ons, kortom, in een tijd van angst en walging. Maar schrijft Sachs, en hier gaat het om, ‘dit maakt het des te opmerkelijker dat de Millenniumdoelen onze aandacht blijven trekken. Ze inspireren ons, ze dagen ons uit, ze herinneren ons aan onze gemeenschappelijke menselijkheid en gedeelde verantwoordelijkheid. *They may yet save us all, rich and poor together.*’¹⁰⁸³ De Millenniumdoelen lijken, kortom, nog steeds aan te sluiten bij zowel het empathisch vermogen als het daaruit voortvloeiende altruïsme van de westerling. De MDG’s kapitaliseren op de zorgbehoefte in onze Age

1081 Hulme & Fukudu-Parr, a.w., p. 13.

1082 *The Millennium Development Goals Report 2008*, New York: United Nations 2008, p. 4-5.

1083 Jeffrey Sachs, ‘Millennium development goals in an age of fear and loathing. For the rich world’s crises as much as Africa’s, the millennium development goals are ever more vital’, *The Guardian* 23 september 2010.

of Empathy. De Indiase ontwikkelingseconoom Ashwani Saith, die zich verder bijzonder kritisch over de doelen uitlaat, meent dat we ons maar 'graag laten inpakken in een wolk van zachte woorden, mooie intenties en moreel comfort. De doelen zijn elegant, er is niets in hen dat conflicten oproept. Ze zijn vriendelijk, ze bieden de zwakkeren alleen maar goede zaken aan. Ze geven goed-bedoelende personen in het noordwesten een gevoel van solidariteit en zinvolheid.'¹⁰⁸⁴

Result based Management en Watering Down

De compacte en krokante formulering van de Millenniumdoelen heeft echter ook een schaduwkant. Met de revolutionaire ideeën van Mahbub ul Haq in het achterhoofd, blijken de MGD's niet meer dan een flauwe echo van een ooit zo kosmopolitisch programma. In feite vormen de MDG's een forse reductie van de vele doelen en doelstellingen die in jaren '90 werden geformuleerd tijdens zeven grote VN-conferenties.¹⁰⁸⁵ Het was een serie die in 1990 startte met de *Education for All Conference* in het Thaise Jomtien en een hoogtepunt vond in 1995 met de *World Conference on Women* in Beijing.¹⁰⁸⁶ Zoals alle VN-conferenties, mondden deze zeven vergaderingen uit in slotdocumenten waarin een aantal doelstellingen werden geformuleerd. Ook al toonden de meeste doelstellingen vooral de goede intenties, sommigen reikten veel verder en werden al voorzien van kwantitatieve indicatoren en een concreet tijdspad waarbinnen ze moesten worden gehaald.¹⁰⁸⁷

De doelstellingen die de VN op papier zetten, benadrukten net als Haq kwesties als mondiale gelijkheid, mensenrechten en grensoverschrijdende partnerschappen. Hun omschrijvingen van ontwikkeling en armoedebestrijding bleken echter te abstract om de verbeelding van zowel de wereldleiders als een wereldwijd publiek te raken. De MDG's die na enkele forse vertaalslagen uit deze conferenties werden gedestilleerd,

1084 Saith. a.w., p. 1167.

1085 Hulme & Fukudu-Parr. a.w., p. 25.

1086 1990 Education for All Conference, Jomtien • 1990 Children's Summit, New York • 1992 UN Summit Conference on Environment and Development, Rio de Janeiro • 1993 Human Rights Conference, Vienna • 1994 International Conference on Population and Development, Cairo • 1995 World Summit for Social Development, Copenhagen • 1995 World Conference on Women, Beijing. Richard Manning, ooit voorzitter van OECD-DAC, reconstrueerde de totstandkoming van de MDG's in niet minder dan 69 fases. Manning, a.w., p. 77-97.

1087 De eerste van de grote VN-toppen uit de jaren '90 blijkt achteraf ook een van de belangrijkste: dat was de *World Summit for Children* in 1990. Deze top produceerde feitelijk het basisdocument waarop de verdere toppen doorborduurd. De *Major Goals for Child Survival, Development and Protection* die hier werden geformuleerd om in 2000 (!) honger, kindersterfte en moedersterfte fors terug te dringen, meer kinderen naar school te helpen, universele toegang te verschaffen tot veilig water en sanitaire voorzieningen zijn direct terug te vinden in de latere Millenniumdoelen 1, 2, 4, 5 en 7. Zie: unicef.org/wsc/goals.htm (geraadpleegd 1 april 2011).

bleken daarentegen geschapen om een miljoenenpubliek te overtuigen. In deze vertaalslagen ging echter veel verloren.

Het grootste verlies vond plaats in de vertaalslag die de Millenniumdoelen tegelijkertijd ook mogelijk maakten. Wellicht waren de doelen wel nooit geformuleerd wanneer de uitkomsten van de VN-conferenties in mei 1996 niet zouden zijn doorvertaald in een document van het DAC, het *Development Assistance Committee* van de OECD.¹⁰⁸⁸ Deze ontwikkelingscommissie van de club van rijkste landen, is de facto ook de club van donoren van ontwikkelingshulp.¹⁰⁸⁹

In dit document van het DAC, met de ambitieuze naam *Shaping the Twenty-First Century: The Contribution of Development Co-operation*, worden zeven *International Development Goals* geformuleerd.¹⁰⁹⁰ Het zijn deze zeven doelen, die vier jaar later, en aangevuld met een achtste thema 'wereldwijdde samenwerking', min of meer terug keren als de Millenniumdoelen.¹⁰⁹¹

Hoe zo'n proces precies vorm krijgt, is voer voor historici. En feitelijk valt het verloop niet eens goed te reconstrueren, tenzij we glimlachend verwijzen naar een 'Onzichtbare Hand' die mondiale politieke processen op lange termijn begeleidt. Dat schrijft de Britse onderzoeker David Hulme in een prikkelende beschouwing over de totstandkoming van de Millenniumdoelen.¹⁰⁹² Hulme verschaft ons een fraaie blik achter de deuren van de vergaderzalen waar persoonlijke processen vaak meer verklaren dan fraai geformuleerde teksten die de woordvoerders in de openbaarheid brengen.

Halverwege de jaren '90, zo schrijft Hulme, voorzagen de meeste hulporganisaties een groot probleem. De Koude Oorlog was over, de westerse

1088 Manning, a.w., p. 81.

1089 Het *Development Assistance Committee* (DAC) is een orgaan van de OECD *Organisation for Economic Co-operation and Development* en vertegenwoordigt de belangrijkste donoren van ontwikkelingshulp. Het DAC houdt bij hoeveel *Official Development Assistance* (ODA) landen geven en wat de ontvangende landen aan hulp krijgen. Bovendien stelt het DAC de criteria op waaraan deze hulp moet voldoen.

1090 De zeven International Development Goals zijn geclusterd onder drie hoofddoelen: Hoofddoel A: 'Economic well-being: The proportion of people living in extreme poverty in developing countries should be reduced by at least one-half by 2015.' Hoofddoel B: 'Social development: There should be substantial progress in primary education, gender equality, basic health care and family planning.' Hoofddoel C: 'Environmental sustainability and regeneration: There should be a current national strategy for sustainable development, in the process of implementation, in every country by 2005.' Zie: OECD-DAC, *Shaping the Twenty First Century: The Contribution of Development Co-operation*, Paris 2006. Zie: oecd.org/dataoecd/23/35/2508761.pdf (geraadpleegd: 26 februari 2011).

1091 Voor een globaal overzicht van het ontstaan van de Millenniumdoelen, zie: Millenniumdoelen. nl/docs/uploads/Geschiedenis%20van%20de%20Millenniumdoelen.pdf (geraadpleegd: 1 april 2011).

1092 Hulme, a.w.

budgetten als deel van de BNP's krompen in en het totale budget aan officiële ontwikkelingshulp bleek al jaren te dalen. Dat was ook een serieus probleem voor het DAC. 'Ministers van Ontwikkelingssamenwerking en bureaucraten aan het hoofd van de ontwikkelingsorganisaties, voelden dat ze steeds meer in de marge raakten. De sfeer in het kasteel van het Franse Murette waar het DAC in mei 1995 op topniveau vergaderde, was somber, maar niemand had een goed idee wat ze konden doen.' Een voorstel kwam op tafel om een *Groupe de réflexion* in het leven te roepen om zowel na te denken over de toekomst van de ontwikkelingshulp als over de rol van het DAC. 'Jan Pronk, de zeer gerespecteerde minister uit Nederland, was voorstander van dit plan, maar de vergadering eindigde zonder plan van aanpak', schrijft Hulme. Vervolgens nam de Onzichtbare Hand de leiding. Op het moment dat Colin Bradford, die de Verenigde Staten vertegenwoordigde, in de parkeergarage naar zijn auto liep, zag hij Jan Pronk weggrijden. Bradford gebaarde hem te stoppen. Door het open raampje vroeg Bradford aan Pronk wat hij ervan vond om de *Groupe de réflexion* gewoon van start te laten gaan. 'Pronk vond het een goed idee en Bradford ging terug naar het kasteel om Jim Michel, de Franse voorzitter van de vergadering in te lichten. Drie weken later kwam de *Groupe de réflexion* voor het eerst bijeen.'

In het volgende jaar (1996) ontmoette de groep elkaar meerdere keren. Als eerste vroeg het aan het management van het DAC om ter oriëntatie een lijst samen te stellen met de uitkomsten van de recente VN-topconferenties en, tegelijkertijd, om deze lijst stevig in te dikken *into something more coherent*. De lijst die het DAC-management vervolgens aanleverde en die louter was bedoeld om enig inzicht te krijgen in de gedachtevorming binnen de VN, rukte onverwacht snel op tot in het brandpunt van de belangstelling. Want het produceren van lijstjes met doelstellingen was populair binnen de OECD, schrijft Hulme. Niet in het minst omdat lijstjes perfect van pas kwamen binnen de op dat moment heersende mode van het *Results Based Management*.

Dit *Results Based Management*, RBM, of *performance management*, is een beheersinstrument uit het openbaar bestuur, opgetekend in een invloedrijk boek uit de vroege jaren '90.¹⁰⁹³ RBM gaat ervan uit dat projecten altijd heldere doelstellingen moeten formuleren en dat deze doelstellingen bovendien SMART dienen te zijn; Dat wil zeggen: *Specifiek, Meetbaar, Acceptabel, Realistisch* en *Tijdgebonden*. Een evident nadeel van deze RBM-benadering is dat doelen die binnen het SMART-concept

1093 David Osborne & Ted Gaebler, *Reinventing Government How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*, New York: Plume 1993.

niet of lastig te meten zijn per definitie uit het zicht verdwijnen. En dat is precies wat gebeurt wanneer de *Groupe de réflexion* van het DAC aan de toch al ingedikte lijst VN-verklaringen indicatoren gaat toevoegen om het ontwikkelingsproject SMART te maken.

Het is niet onbelangrijk, meent Hulme, om te beseffen hoezeer de door RBM bepaalde cultuur binnen het DAC verschilt van die van de VN-conferenties. Zo buigt het DAC zich alleen over datgene wat ook binnen het *performance management* van het DAC past. Dat zijn afgebakende projecten en programma's die zich bij voorbaat richten op concrete hulp. 'Mensenrechten en democratie', schrijft Hulme, 'kunnen weliswaar worden vermeld als wenselijke 'kwalitatieve factoren', maar de werkelijke doelstellingen moeten veel smaller en beter meetbaar zijn'.

Niet alleen Hulme besteedt aandacht aan dit cultuurverschil binnen de VN en de DAC. Ook MDG-criticus Ashwani Saith stelt dat het verschil tussen het DAC en de VN evident is. Ook hij merkt op dat de lijstjes die de OECD/DAC doorgaans opstelt volstrekt anders van karakter zijn dan de doelstellingen die worden geformuleerd in de slotverklaringen van de VN-conferenties.

Maar terwijl Hulme vooral de nadruk legt op het SMART formuleren van de doelstellingen, legt Saith een gevaarlijker accent. 'De formuleringen van het DAC weerspiegelen het karakter van de kleine club rijke landen en niet die van de wereldwijde gemeenschap.' Daarom is de DAC-lijst ook veel minder ambitieus in het nastreven van een inhoudelijke en op rechten gerichte benadering van ontwikkeling dan de VN.¹⁰⁹⁴ Daarin zou Saith wel eens gelijk kunnen hebben. Hoezeer de VN afwijkt van de DAC, valt onder meer op te merken uit de *tone of voice* in de documenten van beide organisaties. Zo spreekt de VN eerder over een 'een moreel gebod en engagement met de menselijke solidariteit',¹⁰⁹⁵ terwijl het DAC beduidend minder idealistisch is en spreekt van 'verlicht eigenbelang'.¹⁰⁹⁶

De SMART geformuleerde DAC-lijst wordt nu onderwerp van een serie verdere discussies onder de leden van de *Groupe de réflexion*. Eerste inzet is wat wel en niet in de ontwikkelingsdoelen moet worden opgenomen. Japan en het Verenigd Koninkrijk strijden voor één doel: *poverty reduction through economic growth*. De rest voelt voor een meer uitgebreide lijst op

1094 Saith, a.w., p. 1170.

1095 'A moral imperative and a commitment to human solidarity.' *Human Development Report 1997. Human Development to Eradicate Poverty*, Oxford/New York: Oxford University Press 1997, p. 12.

1096 Van 'a strong self-interest in fostering increased prosperity in the developing countries'. OECD-DAC. *Shaping the Twenty First Century: The Contribution of Development Co-operation*, Paris 2006. Zie: oecd.org/dataoecd/23/35/2508761.pdf, p. 1 (geraadpleegd 26 februari 2011).

grond van de VN-documenten.

Het eerste concrete resultaat is het compromis van de *International Development Goals* die, hoe sociaal geformuleerd ook, volledig ten goede moeten komen aan economische groei in de ontwikkelingslanden.¹⁰⁹⁷ Wanneer het DAC in mei 1996 de conclusies van de *Groupe de réflexion* publiceert, zijn het deze zeven IDG's die de meeste aandacht trekken. Vier jaar later zullen deze IDG's voor een belangrijk deel opgaan in de MDG's, de Millennium Development Goals.

In een aantal progressieve donorlanden – Denemarken, Nederland, Noorwegen en Zweden – zijn de reacties op de IDG's voluit positief, al was het maar omdat deze landen op ontwikkelingsterrein feitelijk al doen wat de IDG's nu aanbevelen. Ook de VN en de Wereldbank reageren positief, hoewel de Wereldbank en het *UN Development Fund for Women* menen dat vrouwenrechten een veel meer prominente plaats zouden moeten krijgen. Het VN-kinderfonds UNICEF reageert zelfs bijzonder enthousiast omdat een grote nadruk ligt op onderwijs en de vermindering van kindersterfte.

Daarentegen blijken NGO's en ontwikkelingsorganisaties verdeeld. Sommige benadrukken, in positieve zin, hoe sterk de IDG's inzetten op 'sociale ontwikkeling'. Een meerderheid wijst er echter op dat politiek gevoelige kwesties als verhoging van ontwikkelingshulp, het kwijtschelden van schulden en het bedrijven van eerlijke handel niet in de IDG's zijn opgenomen.

Uitgesproken negatief zijn de meer radicale NGO's en de op dat moment opkomende groepen anti-kapitalisten en anti-globalisten. Voor hen zijn de IDG's niet veel meer dan kapitalistische retoriek. Bijzonder kritisch is overigens ook het IMF, de natuurlijke tegenstander van de anti-globalisten. Het IMF verwijt de IDG's dan ook juist te véél aandacht te schenken aan de sociale thema's en te weinig in te zetten op directe economische groei.

Waar het echter oorverdovend stil blijft, aldus Hulme, is in de ontwikkelingslanden. Laat staan dat zij de ontwikkelingsdoelen van het DAC omarmen. 'Dit document was volledig geproduceerd door de rijke landen en de beloften van *partnership* klonken niet anders dan de standaard retoriek van de ontwikkelingsorganisaties.'¹⁰⁹⁸

Het is een kritiek die het hele project niet meer zal verlaten. Niet veel later zal ze zich ook richten op de vanuit de International Development Goals geformuleerde Millenniumdoelen. Want noch uit de IDG's, noch

¹⁰⁹⁷ Ibid.

¹⁰⁹⁸ Hulme, a.w., p. 6/7

uit de MDG's blijkt veel aandacht voor behoeften van de armsten zelf. Wanneer die er al is voor hún misère en voor hún problemen, dan is ze er niet voor hun oplossingen en voor hún prioriteiten.¹⁰⁹⁹ Zo blijkt uit het grootschalige onderzoek *Voices of the Poor* (1999) dat de armen behalve aan voedsel en inkomen vooral aandacht vragen om onderwerpen als risico's, kwetsbaarheid, veiligheid, zeggenschap en zelfbeschikking.¹¹⁰⁰ En dat zijn onderwerpen waaraan de IDG's noch de daaruitvolgende Millenniumdoelen enige aandacht schenken.

Zo ontstaat de uiteindelijke formulering van de Millenniumdoelen vooraleerst uit een vertaalslag van het DAC, dat de uitkomsten van de VN-conferenties in het frame van het *Results Based Management* giet. Dat is echter niet de enige vertaalslag. Zeker zo belangrijk is het proces dat volgt en waarin zich zoveel mogelijk landen achter de doelen dienen op te stellen. Al gaat het in deze tweede vertaalslag minder om de acht algemeen geformuleerde doelen, maar om de aan deze doelen toegevoegde *targets and indicators*. Hierin krijgen de doelen immers pas hun concrete contouren.

Deze tweede vertaalslag, zo blijkt uit reconstructies, is een proces waarin nogal wat politieke concessies moeten worden gedaan. Al is het ook het proces waarin door NGO's, ministeries, de VN en actiegroepen fors wordt gelobbied om zoveel mogelijk op de agenda te krijgen. Want iedereen weet dat, wanneer het nú lukt om zijn *goal* geaccepteerd te krijgen, de impact zich nog jarenlang laat gelden.

Het voorjaar en de zomer van 2000 is, zo melden de *reconstructionistas*, een periode van koortsachtig overleg, onderhandelen, opwaarderen maar vooral ook van afzwakken en *watering down*.¹¹⁰¹ 'Feitelijk kennen we niet meer dan fragmenten uit de myriade aan openlijke of verborgen onderhandelingen die leidden tot de Millenniumdoelen', schrijft Hulme.¹¹⁰² Toch is het op 8 september 2000 zo ver. Alle toevoegingen, verwijderingen, afzwakkingen en compromissen zijn verwerkt en de Verenigde Naties stemmen in met Millennium Declaration waaruit vervolgens de Millen-

1099 De discussie is inmiddels in volle gang. Het tijdschrift *The Broker* doet doorlopend verslag. Wanneer het aan de meest vooraanstaande ontwikkelingsexperts ligt, bijeen op het 'High Level Policy Forum' After 2015: *Promoting pro-poor growth after the MDG's* (juni 2009), dan ziet de toekomst er als volgt uit. Een MDG-plus agenda 'should combine a global orientation with more locally defined policies and definitions of poverty. Rights, justice and equity, rather than aid and charity, must be at the core of new global development policies. The development community needs to start building alliances with human rights and environmental organizations and trade unions.' Zie: thebrokeronline.eu/en/Magazine/articles/The-MDG's-post-2015 (geraadpleegd 18 maart 2011);

1100 Narayan & Patel, *Voices of the Poor*, a.w.

1101 Behalve Hulme, a.w. en Saith, a.w. is dat ook Manning, a.w.

1102 Hulme, a.w., p. 11.

nium Doelen zullen worden geformuleerd. VN-Secretaris-Generaal Kofi Annan haalt opgelucht adem.

Maar ook dan is de strijd nog niet gestreden. In de periode tussen de ondertekening van de Millennium Declaratie en de uiteindelijke formulering van de Millenniumdoelen, vindt nog een derde vertaalslag plaats. Het is in deze periode waarin, bijvoorbeeld, het Vaticaan met een aantal islamitische landen enkele formuleringen rond reproductieve zorg (*family planning*, het recht van vrouwen om 'nee' tegen de voortplantingsdriften van hun mannen te zeggen) nog sterk weet om te buigen. Deze reproductieve zorg was zowel sterk aangezet tijdens de *International Conference on Population and Development in Cairo* (1994), als tijdens de beroemde *World Conference on Women* in Beijing en werd vervolgens opgenomen in de International Development Goals. Dankzij de krachtige lobby uit het conservatief-religieuze mannenbolwerk wist reproductieve zorg de Millenniumdoelen niet meer te halen.¹¹⁰³

Kortom: door het *Human Development-programma* (HD) te versnijden met *Results-based management* (RBM) uit de kring van het DAC, terwijl het tegelijkertijd werd afgezwakt in internationale politieke kring, *Watering Down* (WD) ontstond een compromis, waarin de oorspronkelijke inzet van de *Human Development Theory* sterk is teruggedrongen. De MDG's, dat zijn $HD + RBD - WD$.

Grote sprong voorwaarts

En daarmee doemt onvermijdelijk de vraag op of het kosmopolitische *Human Development Paradigm* van Mahbub ul Haq in de MDG's nog wel zichtbaar is.¹¹⁰⁴ Het antwoord kan eenduidig zijn: van de revolutionaire, holistische schets van Haq bleef maar weinig over. Wat restte was een sociaal-economisch programma dat weliswaar afstand neemt van Growth Only uit de jaren '50, maar niet van de gedachte dat armoede alleen te bestrijden valt door economische groei. Ook de MDG's zijn economisch van aard.

In een *New York Times*-recensie van Jeffrey Sachs' grote boek *The End of Poverty* uit 2005 merkt Daniel Drezner op dat er een 'ontmoedigende parallel bestaat tussen de remedie van Sachs en die van Walt Rostow vijftig jaar eerder'. Net als Rostow meent Sachs dat armoede in de Derde

1103 Barbare Crossette, Reproductive Health and the Millennium Development Goals. The Missing Link. Zie: ippf.org/ (geraadpleegd 24 april 2011).

1104 Het begrip *Watering Down* lijkt me een accurate samenvatting van het proces dat Ashwani Saith beschrijft in *From Universal Values to Millennium Development Goals: Lost in Translation*. Wat startte als een ambitieus pakket universele waarden, werd tijdens het proces waarin de Millenniumdoelen tot stand kwamen, afgezwakt tot een pakket sociale doelen op het randje van de liefdadigheid. Zie: Saith, a.w., p. 1167-1199.

Wereld louter te begrijpen valt in economische termen en dat een flinke impuls in geld, kennis, goederen en technologie de armoede de wereld uit zal werken. Inmiddels weten we dat Rostows aanbevelingen weinig effect sorteerden en Drezner vraagt zich dan ook af waarop Sachs zijn vertrouwen baseert dat deze economische aanpak vandaag wél werkt, terwijl hij dat toen niet deed.¹¹⁰⁵

Een vergelijkbare kritiek formuleert William Easterly wanneer deze de aanpak van Sachs, inclusief de Millenniumdoelen, karakteriseert als 'De Grote Sprong Voorwaarts'. Het Millenniumplan is in de ogen van Easterly een Groot Plan met utopische trekken, dat vrijwel volledig afhangt van de juiste economische theorie. Etnische spanningen, regionale conflicten, corruptie, machtsmisbruik, contraproductieve wetgeving en vooral politieke onenigheden maken geen deel uit van het verhaal onder de Millenniumdoelen, aldus Easterly. Waarom zouden deze keer medicijnen, als hulp verstrekt aan het arme Queen Elisabeth ziekenhuis in Blantyre, niet eindigen in dure privéklinieken in het rijke stadsdel Nyambadwe? Wie garandeert dat de miljoenen uit de hulpkas voor gratis onderwijs niet worden ingezet voor de aanschaf van een dozijn Hummers voor de Malawische president Bingu wa Mutharika?

Hoe moreel verantwoord en SMART vormgegeven ook, de MDG's volgen voor een belangrijk doel de uitgangspunten van W.W. Rostow dat werkelijke veranderingen altijd beginnen in de economische sfeer. Wie investeert in de zelfredzaamheid van individuen, schept de voorwaarden om economische groei mogelijk te maken. Wanneer je de economie van een land of van de mensen in dat land begrijpt en deze economie vervolgens helpt om te groeien, dan volgt de rest, de religie, de cultuur en het recht of de politiek vanzelf.¹¹⁰⁶

1105 'Sachs neglects to mention the extent to which the Rostow model dominated discussions of development in the 1950's, 60's and 70's. But in that era, waste and corruption fattened up United Nations agencies and recipient governments while doing very little for the poor. As the development expert William Easterly has observed, Sachs's sales pitch has been made in the past, and the results were meager.' Zie: Daniel Drezner, 'The End of Poverty: 'Brother, Can You spare \$195 Billion?', *New York Times*, 24 april 2005.

1106 W.W. Rostow noemde zijn programma een non-communist Manifesto, maar in feite volgt hij, net als de latere opstellers van de Millenniumdoelen, keurig het ontwikkelingsplan dat Karl Marx en Friedrich Engels rond 1846 uitstippelden in hun manuscript *Die Deutsche Ideologie*. Sameengevat ziet het plan er als volgt uit. 'In *The German Ideology* Marx and Engels contrast their new materialist method with the idealism which had characterised previous German thought. Accordingly, they take pains to set out the 'premises of the materialist method'. They start, they say, from 'real human beings', emphasising that human beings are essentially productive, in that they must produce their means of subsistence in order to satisfy their material needs. The satisfaction of needs engenders new needs of both a material and social kind, and forms of society arise corresponding to the state of development of human productive forces. Material life determines, or at least 'conditions' social life, and so the primary direction of social explanation is from material production to social forms, and thence to forms of consciousness. As the material

Zitten de armen wel te wachten op economische groei? Waarschijnlijk wel. Zij zullen er in elk geval niet op tegen zijn. Maar heeft het ook hun prioriteit? En geldt dat ook voor toespitsingen als 'Het bevorderen van gelijkwaardigheid van mannen en vrouwen' zoals MDG3 stelt? Of op 'De bescherming van een duurzaam leefmilieu' aldus MDG7? Misschien. Maar gevraagd werd het hen nooit. De MDG's ontstonden in de bureaucratie van de OECD en de VN en de armen deden er niet toe. Hun mogelijke opvattingen van armoede, maar ook hun ideeën over wat in de bestrijding van armoede prioriteit zou moeten krijgen, legden het al bij voorbaat af bij de prioriteiten van de donoren.

Dit gebrek aan interesse voor de doelgroep van de MDG's is een van de krachtigste kritieken op de plannen van de VN en OECD. De aanbeveling van de critici liggen dan ook voor de hand. De westerse donoren moeten af van het stramien dat 'wij' de agenda bepalen voor 'hen'. Wie werkelijk wat wil betekenen voor de allerarmsten, zal op zijn minst naar hen moeten luisteren. Wie werkelijk wat voor Grace wil betekenen, zal bij haar en bij miljoenen van haar lotgenoten op het stoepje moeten gaan zitten om te horen welke van haar mogelijkheden zij zélf denkt te kunnen verwezenlijken. En wie goed luistert, zal horen dat Human Development zonder politieke agenda schromelijk tekortschiet.

Shortcut MDG1

Hoe kritisch ik ook hoop te zijn, ik wil en mag het niet vergeten: met de introductie van de MDG's krijgen de opstellers en verspreiders iets bijzonders voor elkaar. Hoe economisch van aard de MDG-agenda ook is, door aan te sluiten bij *the Age of Empathy* lukt het hen om de Verenigde Naties, de OECD en tal van politieke leiders aan deze agenda te binden. Zelfs weten zij op 2 juli 2005 naar schatting drie miljard mensen te bereiken tijdens het aan de MDG's gewijde Live8 evenement. Op tien podia wereldwijd, maar vooral in Europa en de Verenigde Staten vragen duizend muzikanten aandacht voor uitbannen van honger en extreme armoede. En ze vragen om steun voor de ontwikkelingsagenda die enkele dagen later wordt besproken op een top van de G8, de acht grootste industrielanden in Glenneagles.¹¹⁰⁷ Ter vergelijking: naar de finale van het wereldkampioenschap voetbal in juni 2010 keken wereldwijd 750 miljoen mensen.

means of production develop, 'modes of co-operation' or economic structures rise and fall, and eventually communism will become a real possibility once the plight of the workers and their awareness of an alternative motivates them sufficiently to become revolutionaries.' Zie: 'Karl Marx', in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, januari 2008. Zie: plato.stanford.edu/entries/marx/#3 (geraadpleegd 2 september 2008).

1107 Myles Wickstead, 'Live8 and Glenneagles - what did they achieve?', *The Independent* 16 mei 2006.

Vooraf aan de inhoudelijke kritiek op de MDG's, gaat dus de erkenning dat de totstandkoming van de doelen een unicum is in de mondiale geschiedenis. Nooit eerder stelde het rijke en veilige deel van de wereld klip en klaar dat het onacceptabel is dat zovelen in miserabele omstandigheden leven en dat het een plicht is van de rijken om hen te helpen daaruit de ontsnappen.¹¹⁰⁸ Het was een boodschap die tijdens Live8 breed leek gedragen al is het natuurlijk de vraag of al deze toeschouwers van Live8 ook wisten waar het in de Millenniumdoelen precies om gaat.

Kenden zij de werkelijkheid van MDG1 achter de slogan *eradicate extreme poverty and hunger*? Wisten zij bijvoorbeeld dat de MDG's, zoals ze achter Coldplay en Jay-Z werden geprojecteerd, of zoals ze in rode *banners* over beeldschermen liepen, niet meer voorstelden dan snelkoppelingen naar beduidend minder verstrekkende doelen? Wisten zij dat deze *shortcuts*, zoals ze overigens ook op de homepages van *un.org/millenniumgoals* of *Millenniumdoelen.nl* staan, louter wervende slogans zijn, gebakken in de propagandamachine van de VN? En dat de concrete formuleringen van deze doelen heel wat minder ambitieus uitpakken dan de snelkoppelingen suggereren?

Eén doel, het eerste, de supernorm MDG1, mag als voorbeeld dienen. Dit Millenniumdoel 1 luidt 'Roei extreme armoede en honger uit'. Maar onderverdeeld in drie subdoelen ziet het er héél anders uit:

Subdoel 1A: *Halveer tussen 1990 en 2015, het aandeel mensen waarvan het inkomen minder is dan een dollar per dag.*

Subdoel 1B: *Bereik volledige en productieve werkgelegenheid en fatsoenlijk werk voor iedereen, inclusief vrouwen en jongeren.*

Subdoel 1C: *Halveer het aandeel mensen dat honger lijdt.*

Hoe moet het antwoord nu luiden op de vraag of MDG1 werkelijk een kosmopolitische ambitie waarmaakt? Dat is de ambitie van het Human Development Paradigma om aan *elke* mens ter wereld, wie hij of zij ook is, en waar hij of zij zich ook bevindt, zoveel mogelijk kansen te bieden?

Over de vraag deze kosmopolitische ambitie terugkomt in MDG1 kan ik kort zijn. Wanneer de eerste en derde subdoelstelling al niet verder reiken dan de ambitie om het aandeel hongerigen en armen enkel te *halveren*, dan past deze al op voorhand niet in het kosmopolitische uitgangspunt

1108 Volstrekt irrelevant maar toch bijzonder vermeldenswaard is het gegeven dat de vier bewindvoerders die de Millenniumdoelen wereldwijd wisten door te drukken vrouwen waren. Aangevoerd door de Britse *larger than life*-minister voor ontwikkelingssamenwerking Clare Short, waren dat de Nederlandse minister Eveline Herfkens, de Noorse minister Hilde Johnson en de Duitse Heidi Wiecek-Zeul, verenigd in de zogenaamde Utstein Group. Waarvan akte. Zie: *cgdev.org/section/initiatives/_.../2003* (geraadpleegd 24 april 2011).

dat álle mensen ter wereld aan een menswaardig bestaan moeten worden geholpen. Wanneer we mondiale honger en armoede enkel willen *halveren*, kan in 2015 de champagne open wanneer er nog honderden miljoenen mensen zijn die zo wankelend in het leven staan dat elke dag hun laatste kan zijn.

Nu is er het vermoeden dat het werkelijke eindresultaat nóg minder voorstelt dan deze halvering. Een vermoeden, zeker. Want een studie van de doelen, en meer nog, een studie van de voortgang in deze doelen, wordt hevig gefrustreerd door voortdurend verschuivende ijkpunten, termen en definities. Of dit gebeurt met opzet of niet, in 2015 zal het mogelijk zijn om, met welk resultaat dan ook, te spreken over gehaalde doelstellingen. Door het brede scala aan diffuse terminologie dat inmiddels om de millenniumdoelen hangt, zal het voor geen enkele partij nog mogelijk zijn om de ander te betichten van onzorgvuldigheid of onwaarachtig opereren.

Zo spreken de Millenniumdoelen in de eerste en derde subdoelstelling van MDG1 niet over 'het percentage' of het 'aantal' mensen dat in 2015 niet meer extreem arm of hongerig moet zijn, maar over de *proportion of people*, 'het aandeel mensen'. Wat bedoelen ze wanneer ze zeggen dat dit *aandeel* extreem armen en hongerigen moet worden gehalveerd? Bedoelen ze met 'aandeel' toch concrete 'aantallen'? Of bedoelen ze toch 'percentages'? En zo, percentages van wat?¹¹⁰⁹

Wanneer met aandeel 'aantallen' worden bedoeld, zou dat in elk geval een helder criterium opleveren. Gerekend op grond van het aandeel arme mensen wereldwijd, die moeten leven van *less than \$1 dollar a day*, waren bij het ijkpunt van de MDG's in 1990 rond de 1,3 miljard mensen extreem arm.¹¹¹⁰ In 2015 zou daarvan dan nog de helft mogen overblijven. En dat zijn 650 miljoen mensen op een wereldbevolking van op dat moment 7,3 miljard.¹¹¹¹ Dit aantal is natuurlijk volstrekt onaantvaardbaar voor wie werkelijk een einde wil maken aan honger en extreme armoede. Toch

1109 Dat ik het eerste Millenniumdoel aanvankelijk te optimistisch las, heeft zijn redenen. In aanloop van de formulering van de doelen stelde de *Rome Declaration*, waarmee in 1996 de VN *World Food Summit* werd afgesloten, dat in 2015 *the number of* (het aantal) mensen met honger moest worden gehalveerd. Vier jaar later is deze zinsnede aangepast door 'the number' te vervangen door 'the proportion'. In 1996 stond het er nog zo: 'It pledges "our political will and our common and national commitment to achieving food security for all..." with an immediate view to reducing the number of undernourished people to half their present level no later than 2015'. In de tekst scheelt het maar een woordje, in de praktijk gaat het dus over het lot van 230 miljoen mensen. Zie: *Report of the World Food Summit*, Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO) 1996.

1110 Shaohua Chen & Martin Ravallion, *The Developing World Is Poorer Than We Thought. But No Less Successful in the Fight against Poverty* (Policy Research Working Paper 4703), Washington: World Bank 2008, herziene versie, augustus 2009.

1111 Zie: geohive.com/earth/pop_region.aspx & en.wikipedia.org/wiki/World_population#Modern_era (geraadpleegd 29 maart 2011).

hoeft zelfs dit aantal van 650 miljoen niet bereikt te worden, wanneer het aan de rekenmeesters van de Millenniumdoelen ligt.

Want spreken de Millenniumdoelen in 2000 nog over *'the proportion of people whose income is less than \$1 a day'*. In de officiële voortgangs-reportage uit 2010 staat er plots iets heel anders. Nu gaat het om *'the proportion of people in developing regions'* en om inkomens van *'less than \$1,25 a day'*.¹¹¹² Overnacht blijken de decors verzet. En niet ten voordele van mensen als Grace Phiri in Ndirande, Malawi.

Met het nieuwe criterium van *less than \$1,25 dollar a day* en louter in ontwikkelingslanden, veranderen immers de aantallen mensen die onder de streep belanden. Op grond van het \$1,25 criterium waren in ontwikkelingslanden en in 1990 rond de 1,8 miljard mensen extreem arm.¹¹¹³ Gehalveerd in 2015 zouden er daarvan nog maar 900 miljoen mogen overblijven. Dat zijn er alweer 250 miljoen meer de eerdere 650.

Nu doen beide berekeningen feitelijk niet ter zake. Het woord *proportion* wijst immers niet op het *aantal* extreem armen, anders was het zo wel opgeschreven. Het 'aandeel' armen wijst op een *deel*, en wel *de helft*, van het *percentage* armen. Door naar een percentage te wijzen wordt, op de eerste plaats, het aantal armen dat in 2015 mag overblijven afhankelijk gemaakt van een hoeveelheid die in zichzelf niet gefixeerd is. In dit geval is dat de veranderende omvang van de wereldbevolking (dan wel de bevolking van ontwikkelingslanden) vanaf de start in 1990 tot aan de finish in 2015. Omdat bevolking van met name ontwikkelingslanden harder groeit dan de wereldbevolking in zijn geheel, groeit dus ook het aantal mensen harder dat in 2015 arm mag zijn.

Daarom hoeven ze aan de United Nations Plaza in New York zelfs niet te wachten tot deze ellendige 900 miljoen wordt bereikt. Op grond van de nieuwste meetinstrumenten *less than \$1,25 dollar a day* als *the proportion of people in developing regions*, kan de champagne al veel eerder open. En wel bij een ijzeren voorraad van 1,4 miljard extreem armen in 2015. Op grond van de huidige criteria moest in 1990 46 procent van alle mensen in ontwikkelingsregio's rondkomen van minder dan \$1,25. In harde aantallen waren dat 1,8 miljard mensen. Niet dit aantal echter, maar dit percentage moet nu worden gehalveerd, en wel van 46 procent uit 1990 naar 24 procent in 2015. Maar anders dan in 1990 zullen in 2015 rond

1112 *Millennium Development Goals Report 2011*, New York: United Nations 2011, p. 6, 11.

1113 'Robust growth in the first half of the decade reduced the number of people in developing countries living on less than \$1.25 a day from about 1.8 billion in 1990 to 1.4 billion in 2005. At the same time, the corresponding poverty rate dropped from 46 per cent to 27 per cent.' *Millennium Development Goals Report 2011*, New York: United Nations 2011, p. 6.

6 miljard mensen in ontwikkelingsregio's wonen.¹¹¹⁴ En 24 procent van 6 miljard is 1,4 miljard. In samenvatting: niet bij een ijzeren voorraad van 650 miljoen extreem armen, noch bij een voorraad van 900 miljoen mogen de kurken knallen. Dat mag al zodra nog maar 1,4 miljard mensen in erbarmelijke omstandigheden leven.

Feitelijk betekent dit dat het eerste Millenniumdoel al lang en breed is gehaald. Want zowel in absolute aantallen als in *percentages*, daalt het aandeel armen in ontwikkelingslanden. In *percentages* daalt het zelfs verrassend snel: van 46 procent in 1990 tot 27 procent in 2005 en wellicht zelfs tot 23 procent in 2011. Daarmee zou de halvering van het aandeel armen inmiddels al zijn gehaald. Op grond van cijfers in 2005 constateert de VN in 2010 dat dit millenniumdoel voor 2015 inderdaad zal worden bereikt.¹¹¹⁵ Het enige dat de wereld hoeft te doen, is te zorgen dat het absolute aantal extreem armen, ondanks de groeiende bevolking, niet verder oploopt.

Ook het absolute aantal armen daalt. Maar hier zien de ontwikkelingen er veel minder rooskleurig uit. Dat komt omdat de bevolking in ontwikkelingslanden fors groeit, waardoor ook het aantal extreem armen maar niet wil zakken. Zo leefde in 2005 volgens de VN nog altijd zo'n 1,4 miljard mensen onder de absolute armoedegrens. Dat is weliswaar minder dan de 1,8 miljard in 1990, maar bijna 2,5 keer zoveel als de 650 miljoen waarnaar MDG1 voor de half-oplettende lezer leek te streven. Gerekend met de maatstaf van *less than \$1,25* en in *developing regions*, is het absolute aantal extreem armen sinds 1990 niet gedaald met de helft, maar met minder dan een kwart. En toch is MDG1 *eradicate extreme poverty and hunger* vrijwel gehaald.

Waarom werd van meet af aan die bewust misleidende slagzin *eradicate extreme poverty and hunger* gebruikt, al dan niet in combinatie met die cryptische bepaling *proportion of people*? Het lijkt er op dat er iets moet worden verhuuld. Bijvoorbeeld het feit dat veel minder armen uit hun ellende dienen te verhuizen dan de ronkende snelkoppeling naar het eerste millenniumdoel suggereert. En wanneer de argwaan eenmaal doorzet, is er geen houden meer aan.

Waarom is de peildatum eigenlijk teruggedraaid naar 1990, en niet vastgesteld in 2000, het jaar waarin de MDG's werden ondertekend? Hoefde de internationale gemeenschap zich, met peildatum 1990 minder in te spannen? Tussen 1990 en 2000 daalde het aantal armen immers al

1114 *World Population Prospects: The 2010 Revision*, Population Division, Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat. Zie: esa.un.org/unpd/wpp/index.htm (geraadpleegd op 21 september 2011).

1115 *Millennium Development Goals Report 2011*, New York: United Nations 2011, p. 7.

flink, zowel absoluut als relatief. Vooral China en India boekten in dat decennium enorme vooruitgang in het terugdringen van de armoede. In absolute aantallen telde alleen China in 2000 al een kwart miljard minder extreem armen dan in 1990.¹¹¹⁶ Dat betekent dat dit subdoel in 2000, op het moment dat het werd vastgesteld, al voor een belangrijk deel was behaald. Het bepalen van de peildatum 1990 was dan ook geen daad van generositeit, het was een ultieme afzwakking van een millenniumdoel dat zich tot vandaag durft te kleden met de slogan 'roei extreme armoede en honger uit'.

\$1,25

Tsja, en dan doemt het cynische vermoeden op, zo pijnlijk, dat ik het bijna niet durf te formuleren. Dat is het vermoeden dat het eerste millenniumdoel niet meer inhoudt dan een immense poging tot *window dressing*. Het is immers niet ondenkbaar dat de wereld MDG1 vrijwel volledig zal halen op grond van de teruglopende armoede in China en India. En ik neem aan dat de ondertekenaars van de doelen dat maar al te goed wisten.¹¹¹⁷ Blijft de vraag of het moreel acceptabel is dat we het eerste Millenniumdoel in 2015 als gehaald beschouwen, wanneer, in het meest ideale geval, nog steeds 1,4 miljard mensen het leven leiden van Grace Phiri in Ndirande, Malawi.

Nee, een kosmopolitische ambitie kan het handhaven van een ijzeren voorraad van 1,4 miljard mensen in honger en extreme armoede niet worden genoemd. En dan is dit getal ook nog eens de uitkomst van de meest minimale definitie van extreme armoede. Want ik heb de vraag nog niet gesteld waarom we extreme armoede überhaupt definiëren als leven van minder dan een dollar per dag? Of, sinds 2005, als leven van minder dan \$1,25 per dag? Is een mens met een koopkracht van \$ 1,01 of \$1,26 per dag dan niet meer extreem arm? Want dat is immers de verborgen consequentie van deze IPL, deze *International Poverty Line*. Valt hij of zij op dat moment terecht niet meer onder de Millenniumdoelen? Hoeveel koopkracht heeft iemand eigenlijk nodig om een waardig leven te leiden?

Om meteen maar een antwoord te geven: zelfs van \$1,30 per dag valt nergens te leven, ook in Afrika niet. Wanneer Grace naar de markt gaat om het dagelijkse zakje houtskool, een half pond maïsmeel, een half

1116 Daarbij moet worden opgemerkt dat het absolute aantal armen in Afrika steeg. Millennium Development Goals Report 2005. International cooperation at a crossroads: Aid, trade and security in an unequal World, New York: United Nations Development Programme 2005.

1117 Anderzijds, en ik kan niet anders dan dit anderzijds ook voor ogen te houden: zonder Millenniumdoelen zou de internationale gemeenschap zich in 2000 tevreden hebben gesteld met een blijvend aantal van 24,2 procent extreem armen, dat in 2015 dus 1766 miljoen mensen in plaats van 1400 miljoen zou tellen.

glaasje kookolie en een paar lepels suiker te kopen, is zij al meer dan een dollar kwijt. Want de kosten voor voedsel en levensonderhoud in de slum zijn vaak torenhoog. Omdat zij zelfs deze dollar niet heeft, zal ze het doorgaans met minder voedsel moeten doen dan nodig is om op de been te blijven. En dan heeft Grace nog geen zeep gekocht en nog geen cent opzij gelegd voor het schooluniform van haar zoon. Dan heeft zij geen nieuw muggennet aangeschaft of een golfplaat zonder gaten nu de regentijd eraan komt. Al evenmin heeft ze de stroomrekening van haar huis betaald, laat staan dat ze nog een halve dollar op zak heeft om met haar bevallende dochter een minibusje te nemen naar het ziekenhuis.

Een *Basic Needs Basket survey*, uitgevoerd in vier grote Malawische steden in januari 2011, toonde dat een gezin van vijf mensen in Blantyre om te overleven minstens 52 duizend kwacha per maand uit moet geven.¹¹¹⁸ Afhankelijk van de doorlopend onzekere koers van de kwacha gaat het om een bedrag tussen 365 en 385 dollar per maand. Dit bedrag is het minimum aan *purchasing power*, koopkracht, dat een huishouden in Blantyre moet bezitten om überhaupt te overleven. Die koopkracht richt zich met name op voedsel, onderdak, kleding en medische zorg. Omgerekend per dag en per persoon bestaat het absolute minimum dus uit ongeveer ($\$375 / 5 \text{ personen} / 30 \text{ dagen} =$) \$2,50 per persoon per dag. Onder dit bedrag is het volgens de onderzoekers onmogelijk om een fatsoenlijk leven te leiden. En een dagelijkse koopkracht van \$2,50 is het dubbele van de \$1,25 waaronder een mens volgens de Wereldbank extreem arm genoemd mag worden.

Natuurlijk: de grens van \$1 of \$1,25 is nooit bedoeld als criterium waarboven het leven uitbundig, vrolijk en vol van geluk zou zijn. Het belangrijkste doel is het vaststellen van een uniforme en krachtige focus op mensen op de onderste sport van de ladder van rijkdom en welvaart. Een focus die bovendien grootschalig internationaal vergelijk mogelijk maakt. En daarin slaagt deze norm wonderwel.

Toch had die grens ook kunnen worden vastgesteld op \$2,50 per dag, op 912 dollar per jaar. Dan nog zou de afstand tot een OECD-land als Japan met een gemiddeld inkomen van 38.410 dollar per jaar, die van 1 tot 42 zijn geweest. In dat geval waren in 1990 echter geen 1,8 miljard mensen extreem arm geweest, maar 3,2 miljard. En dat was meer dan de helft van de wereldbevolking.¹¹¹⁹ Omdat de *International Poverty Line* op

1118 *Basic Needs Basket survey*, Centre for Social Concern (CFSC) van de Rooms Katholieke kerk in Malawi. Zie: cfscmalawi.org/BNB%20Docs/2011-01%20BNB%20Press.pdf (geraadpleegd 29 maart 2011).

1119 Chen & Ravallion, a.w., p. 41. In dit staatje berekenen Chen en Ravallion het absolute aantal mensen dat extreem arm mag worden genoemd bij het aanleggen van drie verschillende *poverty lines*.

\$1 of \$1,25 is vastgesteld, onttrekt zij anderhalf miljard mensen aan het oog dat maar nauwelijks meer te besteden heeft.

Is dit de reden waarom de Wereldbank de IPL, de *International Poverty Line* zo absurd laag heeft gesteld? De Duitse filosoof Thomas Pogge meent van wel. Hij analyseert de argumenten van de Bank om de IPL op \$1 of \$1,25 te zetten (en niet op bijvoorbeeld \$2,50), verwerpt deze argumenten en trekt vervolgens een harde conclusie. De Wereldbank, aldus Pogge, heeft de IPL alléén op \$1 dan wel op \$1,25 gesteld, omdat enkel zó vooruitgang kan worden geboekt in het bestrijden van armoede en honger. Cynisch: 'We kunnen armoede nu eenmaal niet zo breed definiëren dat de uitroeiing ervan vrijwel onmogelijk wordt. Zouden we dat wel doen, dan wordt armoedebestrijding contraproductief, want dan laten we ons zelfs ontmoedigen om dat te doen wat we nu kunnen doen.'¹¹²⁰

Niet dat Pogge zich bij dat lage bedrag neerlegt. Want ook bij een armoedegrens van \$2,50 en een massa armen van meer dan drie miljard, kan zijn inziens de armoede worden bestreden. Alleen hangt er dan een hoger prijskaartje aan. Wanneer we het bedrag aan ontwikkelingshulp verhogen van 100 miljard naar 600 miljard dollar, dan kunnen we de Millenniumdoelen oprekken tot alle drie miljard mensen die op dit moment minder te besteden hebben dan \$2,50. Is dat veel, 600 miljard? Ach, dat is maar hoe je het bekijkt, meent Pogge. Daarmee blijven we nog onder de Amerikaanse defensiebegroting van 671 miljard dollar in 2011.¹¹²¹ Wanneer alleen de Verenigde Staten al zes keer meer uitgeeft aan bewapening dan de hele wereld aan armoedebestrijding, dan zou ook het vrijmaken van die 507 miljard extra geen al te grote problemen op moeten leveren.¹¹²²

Arm Afrika, rijk Azië?

De armoedegrens van \$1 of \$1,25 die in de Millenniumdoelen wordt gebruikt, is niet alleen te laag, ze heeft nog een bijeffect waarvan ik me tot voor kort maar amper bewust was: door extreme armoede (sinds 1981) te definiëren als leven van minder dan *one dollar a day* concentreert de armoede zich exclusief in Afrika. Want alleen in een aantal Afrikaanse landen leeft bijna twee-derde van de bevolking van minder dan \$1,25 per

¹¹²⁰ Pogge, *Politics as usual*, a.w., p. 69

¹¹²¹ Althans volgens een berekening van de Amerikaanse denktank *Global Security*. Zie: globalsecurity.org/military/world/china/budget.htm (geraadpleegd 22 april 2011).

¹¹²² Pogge, *Politics as usual*, a.w., *ibid.* En ja, wanneer de Amerikaanse president Obama in 2009 een bedrag van maar liefst 900 miljard dollar vrijmaakt om de in crisis geraakte Amerikaanse economie weer een kick-start te geven, dan vallen de door Pogge voorgestelde bedragen om de Wereldeconomie een kick-start te geven alleszins mee. Philippe Naughton, 'House set to pass Obama's \$825 billion stimulus deal', *The Times* 28 januari 2009.

dag. Van Guinee en Liberia aan Afrikaanse westkust zijn dat achtereenvolgens de beide Congo's, Tsjaad, Niger, Nigeria, de Centraal-Afrikaanse Republiek, Rwanda, Burundi Tanzania, Zambia, Zimbabwe, Malawi, Mozambique en Madagascar.¹¹²³ Niet één land buiten Afrika telt bijna twee derde extreem armen. Alle verdriet balt zich hier samen. Niet zonder reden gebruikte Live8 voor haar concerten het symbool van een gitaar in de vorm van het Afrikaanse continent. Niet zonder reden maakt de \$1,25 grens Afrika tot het getto van de wereld.

Tik bij Google het zinnetje 'Muur om Afrika' en je vindt meer dan tienduizend hits met constatering dat we er goed aan doen om het verdoemde continent daadwerkelijk van de wereld los te snijden. 'Dan zullen we in de volgende eeuw nog eens gaan kijken wat er van over is.' 'Waarschijnlijk lost het probleem zich vanzelf op. Slaan ze elkaar de koppen niet in, dan zorgen de ziektes wel voor een schoonmaakbeurt', aldus *Gatespaaier* op dutchbodybuilding.com. Gatespaaiers commentaar viel te verwachten. Zolang we landen wereldwijd indelen volgens een absurd lage armoedegrens, zuigt Afrika als een immens zwart gat onvermijdelijk alle ellende van de wereld in zich op.¹¹²⁴

Nu zal de kaart van Afrika niet veel lichter kleuren wanneer de armoedegrens op \$2 zou staan. Toch scharen zich dan ook India, Nepal, Bangladesh, Myanmar, Afghanistan, Uzbekistan, Laos, Cambodja, Oost-Timor en, aan de andere kant van de globe, Haïti onder de extreem arme landen. Dat geldt nog sterker wanneer we niet kijken naar het aantal mensen met een laag inkomen, maar naar het aantal mensen met honger. Uit berekeningen van de FAO (uit 2010) blijkt dat van de 925 miljoen mensen met honger wereldwijd, er zo'n 239 miljoen in Afrika leven.¹¹²⁵ Driekwart van alle hongerigen woont dus buiten het Afrikaanse continent. Plots verschuift dan het beeld van Afrika als *heart of darkness* naar een veel bredere groep landen, voornamelijk in Azië, waar de meerderheid van hun inwoners eveneens leeft in deplorabele omstandigheden.

Helaas staat de International Poverty Line niet op \$2 en wie vandaag bij Google het zinnetje intikt 'Muur om Azië', zal merken dat het aantal hits blijft steken op zes. Ook al is het absolute aantal hongerigen en ex-

1123 En dan zijn het door oorlog getroffen Soedan en Somalië door het ontbreken van officiële cijfers nog niet in de berekeningen meegenomen. Zie: en.wikipedia.org/wiki/Poverty_threshold (geraadpleegd 1 april 2011).

1124 Luke Harding, 'Millions more Russians shunted into poverty. Huge rise in number living on less than £110 a month. Decade of relative wealth under Putin wiped out', *The Guardian* 31 augustus 2009.

1125 *Media Fact Sheet*, United Nations Food and Agriculture Organization, september 2010. Zie: fao.org/fileadmin/user_upload/newsroom/docs/2010_hunger_facts.pdf (geraadpleegd 23 november 2010).

treem armen in Azië dubbel zo hoog als in Afrika. Ashwani Saith stelt bovendien de vraag of we door onze exclusieve focus op de honger in Afrika niet de honger in, bijvoorbeeld de Verenigde Staten vergeten zijn? Daarbij gaat het niet om de relatieve armoede waar elf procent van de Amerikanen onder lijdt. Daarbij gaat het wel degelijk om 'ouderwetse honger' die wellicht maar een klein deel van deze elf procent raakt, maar die daarom niet minder reëel is.¹¹²⁶

Een Human Development Index?

Geschikter om ontwikkeling te meten dan de 'minder dan een dollar per dag'-benadering, is de *Human Development Index* HDI, sinds 1993 de steun en toeverlaat van de *Human Development Reports*. De HDI werd ontwikkeld door Mahbub ul Haq, gesteund door Amartya Sen. Met 169 landen op de lijst, toont de Index jaarlijks aan welk land zich op welk niveau van ontwikkeling bevindt. Jaar in jaar uit wisselen Noorwegen en Canada stuivertje voor de eerste plaats, al zitten landen als IJsland, Japan en Zwitserland permanent op hun hielen. Helemaal onderaan de index is het iets onrustiger, al lijken Zimbabwe en Congo op nummer 168 en 169 vooralsnog weinig concurrentie te ondervinden.

Hoewel deze HDI in de *Millennium Declaration* niet werd genoemd en hij dus ook geen officiële maatstaf is voor de voortgang van de Millenniumdoelen, levert de Index wel een meer verfijnd beeld van wat ontwikkeling feitelijk inhoudt. Expliciet gaat de Human Development Index voorbij aan de zuiver economische benadering van ontwikkeling, uitgedrukt in het Bruto Nationaal Product van de landen, en de daarop gebaseerde *International Poverty Lines* van \$1 of \$1,25 per dag. In de ogen van de samenstellers van de HDI is het inkomen van mensen niet meer dan één factor in hun ontwikkeling.

Wanneer ik aan de hand van Amartya Sen het verschil zou moeten schetsen tussen de dollar-benadering en de HDI, zou ik zeggen dat de eerste benadering zich richt op de waarde die mensen bezitten – op de goederen die zij hebben – terwijl de Human Development Index zich concentreert op de waardigheid van mensen zelf. De index is *people-centered*, de dollar-benadering is *commodity-centered*.¹¹²⁷

Toch pretendeert ook de Human Development Index niet om compleet te zijn. Integendeel, hoe simpeler de Index, hoe beter landen met elkaar kunnen worden vergeleken. Feitelijk moet de HDI niet complexer zijn dan een index die louter het Bruto Nationaal Product van landen meet, zij het

¹¹²⁶ Saith, a.w., p. 1184.

¹¹²⁷ 'A 20th Anniversary Human Development Discussion with Amartya Sen', UNDP, 3 november 2010, p. 3.

dat de HDI een betere maatstaf van ontwikkeling moet leveren.¹¹²⁸ Naast dit BNP, het inkomen van mensen,¹¹²⁹ toetst de Index dan ook niet meer dan hun levensverwachting¹¹³⁰ en het onderwijs dat zij genoten hebben.¹¹³¹ Want deze drie mogelijkheden – *capabilities* – vormen een belangrijk deel van het fundament op grond waarvan zij hun ontwikkeling verder kunnen vormgeven. Zo verschaft een lange levensverwachting iemand ook een langere gezondheid en daarmee de tijd van leven om de mogelijkheden die dat leven biedt naar eigen goeddunken in te vullen. Onderwijs maakt het voor mensen mogelijk om te kunnen lezen en schrijven en zo voorbij te gaan aan onkunde en onderworpenheid. Inkomen tenslotte verschaft mensen de mogelijkheid om een fatsoenlijk leven te leiden en volop deel te nemen aan het maatschappelijke bestaan.

De Human Development Index biedt dan ook meer mogelijkheden dan de problematische dollargrenzen van de Wereldbank en de Millenniumdoelen. Het is dan ook de vraag waarom de Millenniumdoelen zich niet door deze index laten toetsen. Toch kent de Index ook een aantal lastige problemen. Problemen bovendien waar niet gemakkelijk overheen kan worden gestapt. Een eerste probleem is simpelweg dat de HDI weliswaar meer opneemt dan louter het inkomen van mensen, maar dat het nog veel meer *capabilities* negeert. Zo toetst ook de HDI niet de politieke uitdagingen – democratie, rechtstatelijkheid, vrijheid van meningsuiting – die met ontwikkeling gepaard dienen te gaan. Al evenmin zegt de index iets over veiligheid van mensen. En, zo benadrukken bijvoorbeeld critici uit hoek van natuur en milieu: ook ecologische veranderingen worden in de HDI niet meegenomen.¹¹³² Nu is het weliswaar begrijpelijk dat de HDI juist de *capabilities* alfabetisme, inkomen of levensverwachting toetst, want veranderingen in politiek, veiligheid of milieu vallen veel moeilijker te kwantificeren. Maar een compleet beeld van ontwikkeling verschaft de HDI ons al evenmin als de *dollar line* die nu wordt gehanteerd.

Een probleem van geheel andere orde is dat de Human Development Index niet de ontwikkeling van mensen meet, maar van landen. Maakt de maatstaf van \$1,25 het mogelijk de allerarmsten te identificeren binnen landen, de HDI toont alleen waar landen zich in hun algemeenheid op

1128 Mahbub ul Haq: 'The Human Development Index will be vulgar (...) an index which is just as vulgar as GDP, except it will stand for better things', in: *A 20th Anniversary Human Development Discussion with Amartya Sen*, a.w., p. 2.

1129 Het Bruto Nationaal Product per hoofd van de bevolking, in koopkrachtpariteit in dollars.

1130 Levensverwachting bij geboorte.

1131 Aan de hand van het analfabetisme maar ook via het deel van de bevolking dat behalve de basisschool ook de middelbaar en hoger onderwijs en geniet.

1132 Ambuj D. Sagara & Adil Najam, 'The human development index: a critical review', *Ecological Economics*, vol. 25, no. 3, juni 1998, p. 249-264.

de ontwikkelingsladder bevinden. Daarmee zet de Human Development Index feitelijk een stap terug van het principe *People First*. De Index richt zich opnieuw op de ontwikkeling van de staat en niet op de ontwikkeling van mensen in die staat. Het is dan ook goed denkbaar dat land X hoog scoort op de Index omdat driekwart van alle burgers een hoog inkomen, een hoge opleiding en een lange levensverwachting hebben, terwijl het overige kwart erbarmelijk slecht scoort. Het gemiddelde niveau van land X is dan nog steeds acceptabel, terwijl land Y waar niemand erbarmelijk slecht scoort, maar ook niemand extreem hoog, veel lager op de ranglijst eindigt.¹¹³³

Opmerkelijk genoeg is het Amartya Sen zelf, met Haq de drijvende kracht achter de HDI, die het belang van de index krachtig relativeert. 'Het zou een grote fout zijn wanneer we ons te veel op de Human Development Index, of welke overkoepelende index dan ook, zouden concentreren.' Dergelijke indexen zijn niet meer dan 'behulpzame indicatoren voor het ruwe en snelle werk.'¹¹³⁴ Daarom legt Sen eerder de nadruk op de volledige *Human Development Reports*. 'Deze zijn meer dan de index. Zij bestaan vooral uit proza. (...) Zij bevatten tal van uitspraken over hoe we zaken moeten opvatten en overwegen.'

Uiteindelijk draait het nooit om lijstjes, staatjes, index en registers. Uiteindelijk draait het allemaal om *open-mindedness*. Het gaat, zo schrijft Sen, om een voortdurend engagement, om voortdurend leren en erkennen dat sommige van de dingen die we proberen te meten simpelweg niet te meten zijn. Wat we wel in cijfers kunnen vangen moeten we natuurlijk in cijfers vangen, maar wanneer dit niet lukt, moeten we onze tijd niet verspillen. Daarover moeten we weer schrijven. Mensen lezen al generaties lang proza – zij lazen heldendichten, ze lazen poëzie, ze lazen romans, ze lazen essays; en dat deden en doen ze louter en alleen om van elkaar te leren.¹¹³⁵

Van SMART tot smart

Human Development, zo schreef Mahbub ul Haq in zijn schets van het nieuwe paradigma, is een revolutionair programma. Human Development 'veronderstelt een majeure herstructurering van economische en politieke macht'. Dat waren stevige uitspraken, zeker omdat ze werden gedaan door een functionaris in de top van het *United Nations Development Programme* UNDP.

1133 Pogge, *Politics as usual*, a.w., p. 86-90.

1134 Amartya Sen, 'A Decade of Human Development', *Journal of Human Development*, vol. 1, no. 1, 2000, p. 22.

1135 'A 20th Anniversary Human Development Discussion with Amartya Sen', a.w., p. 5.

Haq overleed in 1998, twee jaar voor de ondertekening van de Milleniumdoelen. Hoe zou hij hebben geoordeeld over de MDG's? Reflecteren zij het holistische en kosmopolitische programma dat Haq aanvang jaren '90 voor ogen had? Goed voorstelbaar is dat niet. Al was het maar omdat MDG1 al een doorslaand succes kan worden genoemd wanneer 1,4 miljard mensen in 2015 leven in extreme armoede en honger.

Maar het is ook niet goed voorstelbaar op grond van verdere Milleniumdoelen, of, meer precies, op grond van wat aan *targets* niet in verdere Millenniumdoelen is opgenomen. Drie van deze doelen kunnen weer dienen als voorbeeld: MDG2, MDG6 en MDG8.

Zo legt MDG2 'het bereiken van universele basiseducatie' vast. Maar nergens zegt het doel iets over universele secundaire educatie, laat staan over universeel tertiair onderwijs. En dat is een gemis, want met een opleiding op basisschoolniveau kun je ook bitter weinig in Bangladesh of Guinee. Ook wordt in dit tweede millenniumdoel nergens gerept over kinderarbeid, terwijl een volledig verbod op kinderarbeid de schoolgang van kinderen wel eens sterk zou kunnen bevorderen.

MDG6 legt de 'bestrijding van HIV/AIDS, malaria en andere ziekten' vast. Maar dit doel zegt bijvoorbeeld niets over het invoeren van een ziektenkostenverzekering voor iedereen, waarmee het recht kan worden verankerd op universele toegang tot gezondheidszorg. Of, om een verwant thema op het gebied van gezondheidszorg te noemen: MDG6 zwijgt in alle talen over mensen met een handicap in ontwikkelingslanden. Doorgaans worden zij, die twintig procent van de bevolking uitmaken, sterk gediscrimineerd en uitgesloten van het dagelijkse leven. Zonder hen bij het ontwikkelingsproces te betrekken, is het niet voorstelbaar dat de Millenniumdoelen überhaupt zullen worden gehaald.

Wat de MDG's echter het meest van het Human Development paradigma af laat wijken, is een fatsoenlijke politieke agenda. Een set politieke doelen op grond waarvan de door Haq voorgestelde herstructureringen zouden kunnen worden doorgevoerd. Niet meer dan één van de acht Millenniumdoelen gaat verder dan de sociaal economische agenda en zet in op mogelijke politieke aanpassingen. En dat doel is MDG8: 'Creëer een mondiaal samenwerkingsverband voor ontwikkeling'. Het is dit laatste doel, dat niet exclusief de aandacht op het arme Zuiden richt, maar ook op het rijke Westen. Hier gaat het voor het eerst, en voor het laatst, over de wijze waarop het rijke deel het armste kan helpen om de overige zeven doelen te bereiken.

Pas in MDG8 komen kwesties als de verhoging van het percentage ontwikkelingshulp ter sprake.¹¹³⁶ Ook stelt doel 8 in een subdoel voor

1136 Zie: undp.org/mdg/goal8.shtml (geraadpleegd 1 april 2011).

om schulden te verlichten en handelsbarrières weg te nemen. Bovendien richt het zich op het westerse bedrijfsleven dat zowel meer goedkope medicijnen moet produceren als zich dient in te zetten voor meer inter-netaansluitingen en zendmasten voor mobiele telefoons.

De vraag is echter of dit achtste doel een politieke Human Development agenda ook maar een moment dichterbij brengt. Want anders dan bijvoorbeeld het eerste Millenniumdoel, ontbreekt het bij dit achtste doel volledig aan enige concrete indicatie in welke mate en binnen welk tijdsbestek het doel moet zijn bereikt. Er zijn zestien *indicators* maar geen van alle bevat een concreet aanknopingspunt of tijdsschema waaraan eventuele vooruitgang kan worden afgemeten. Zelfs het algemeen aanvaarde streefpercentage van 0,7 procent BNP voor ontwikkelingssamenwerking wordt, anders dan sommigen denken,¹¹³⁷ hier niet genoemd. Het opschroeven van het ontwikkelingsbudget is geen millenniumdoel, evenmin is het een target. De financiële basis onder de hele onderneming komt feitelijk niet verder dan één (indicator 8.1) van de 48 indicatoren die het millenniumprogramma van een meetinstrument moeten voorzien.

Terwijl de OECD landen met zichtbaar genoeg doelstellingen en tijdsschema's produceerden bij de zeven doelen die in en door de Derde Wereld moesten worden gehaald, produceerden zij niet één concreet criterium voor de doelen die in de Eerste Wereld moeten worden bereikt.

'Geen wonder dat de rijke wereld enige flexibiliteit wilde!' schrijft Ashwani Saith.¹¹³⁸ 'De rijke landen waren wel goed, maar gek waren ze bepaald niet', zo parafraseer ik Richard Hulme. Want ik kan het in het Nederlands niet zo mooi zeggen als hij in het Engels: *They were too smart to agree to SMART goals*.¹¹³⁹

Door de politieke agenda vrijwel volledig onder te brengen in de tot niets verplichtende MDG8, wordt opnieuw een forse aanslag gepleegd op het door Haq nog zo kosmopolitisch gedefinieerde HD-paradigma. MDG8 gromt wel richting het rijke deel van de wereld, maar blaffen doet hij niet, laat staan dat dit achtste millenniumdoel ook maar iets of iemand bijt.

'Menselijke ontwikkeling', in de vorm van de Millenniumdoelen, is een breed gedragen moreel concept. Het ontleent zijn waarde zowel aan een economisch perspectief als aan onze zorg voor de armsten, waar ter wereld deze zich ook bevinden. Maar het ontbeert een fatsoenlijke analyse van de behoeften en prioriteiten

1137 Zelfs Saith, die toch bijzonder kritisch naar de doelen kijkt, meent dat de 0,7 norm in de doelen is opgenomen. Saith, a.w., p. 1186.

1138 Hulme, a.w., p. 17.

1139 Hulme, a.w., p. 18.

van de armen. Bovendien is Human Development in de vorm van de Millenniumdoelen een gemankeerd kosmopolitisme, omdat de verantwoordelijkheid van de westerse samenleving maar amper aan de orde wordt gesteld. Oorspronkelijk h  d het Human Development-concept wel degelijk een brede kosmopolitische reikwijdte. Een reikwijdte die door de *one dollar threshold* van de Wereldbank werd verengd tot Afrika. En die richting Millennium Development Goals verder verloren ging in de vertaalslag waarin termen als *Results Based Management* en *Watering Down* de boventoon voerden.¹¹⁴⁰ Het resultaat is onder meer dat de Millenniumdoelen al gehaald zijn wanneer in 2015 nog 1,4 miljard mensen in extreme armoede leven.

1140 Saith, a.w., p. 1167-1199.

24 Human Security en mondiale bezorgdheid

Human Security ontleent zijn waarde aan zijn aandacht voor de veiligheid van iedereen, zowel in het arme als in het rijke deel van de wereld. Welke analyse van de onveiligheid waarin zowel de rijken als de armen verkeren, ligt aan het concept ten grondslag? En op grond van welk moreel criterium kunnen behoeften en prioriteiten worden vastgesteld?

In 1994 kan de grondlegger van de *Human Development Index*, Mahbub ul Haq nog schrijven dat het *Human Development Paradigm* 'het meest holistische ontwikkelingsmodel is dat vandaag bestaat'. En dat Human Development elk ontwikkelingsthema omvat, van economische groei tot culturele vrijheid. Dat het noch eng technocratisch is, noch overtrokken filosofisch. Zodat Human Development niet minder is dan een praktische reflectie van het leven zelf.¹¹⁴¹

Maar dat is in 1994, in de relatief optimistische jaren na de Val van de Muur. Hoewel de inktzwarte profetieën van Hans Magnus Enzensberger en Robert Kaplan al in de boekhandels liggen en in Rwanda radicale Hutu aan het moorden slaan, hebben we nog geen weet van de massamoorden in Srebrenica, de onvoorstelbare bloedbaden in Congo, de aanslagen in New York, Madrid en Londen, de tsunami in Azië, de aardbevingen in Kasjmir en Haïti en de oorlogen in Afghanistan, Irak, Lybië en Syrië.

Deze gebeurtenissen die zich, Joegoslavië uitgezonderd, alle afspelen in ontwikkelingslanden, maken duidelijk dat het huidige Human Development-concept lijdt onder een evidente veiligheidslacune. Human Development heeft simpelweg te weinig oog voor criminaliteit, terrorisme, oorlog, natuurrampen, politiek geweld en politieke instabiliteit. Onderzoek als het *Voices of the Poor*-project van de Wereldbank in 1999 brengt ontegenzeggelijk naar voren dat de armen zich doorgaans veel meer zorgen maken over hun onveiligheid hier en nu, dan over de structurele armoede waarin zij verkeren. Ook Grace wijst doorlopend op de dieven, rovers en overvallers waaraan zij zonder enige bescherming van hogerhand is blootgesteld.

¹¹⁴¹ Haq, *Reflections on Human Development*, a.w., p. 23.

In landen op weg naar burgeroorlog of naar andere vormen van gewapende conflicten, blijkt zelfs een duidelijke correlatie te bestaan tussen geweld en extreme armoede. Zowel grote armoede als een toename van geweld, verleidt mensen om een gewapende groepering te steunen. Daarmee vergroot de armoede zowel de kans op gewelddadige conflicten terwijl deze conflicten op hun beurt de armoede weer vergroten.¹¹⁴² En terwijl het Human Development-concept maar amper aandacht schenkt aan de zuidelijke onveiligheid, lijkt die aandacht in de westerse publieke opinie te groeien. Wanneer de opiniepeilers van de Eurobarometer Europeanen in 2004 vragen om een top drie samen te stellen van maatregelen die de nationale overheden kunnen nemen om de Millenniumdoelen te realiseren, dan noemt tussen de 20 en 49 procent van alle Europeanen maatregelen die nu al binnen de MDG's, vallen. Daarentegen onderschrijft 65 procent de maatregel die stelt *Reduce the possibility of armed conflict and war*.¹¹⁴³

Vandaag lijkt deze veiligheidslacune van Human Development ook in de volle breedte van het ontwikkelingsdebat doorgedrongen. In de discussie over de post-2015-architectuur van de *Millennium Development Goals* is Human Security dan ook niet meer weg te denken. 'Wanneer het uitbannen van absolute armoede in het centrum van onze inspanningen blijft staan, dan blijven ook veel van de huidige aandachtsgebieden relevant. Maar kwesties als *empowerment*, rechten, fragiele situaties, kwetsbaarheid en human security moeten meer in de discussie worden meegenomen', meent bijvoorbeeld Richard Manning, ooit voorzitter van OECD's *Development Assistance Committee* DAC.¹¹⁴⁴

Niet alleen binnen het denken over Human Development neemt de aandacht voor Human Security toe. Inmiddels is Human Security uitgegroeid tot een eigenstandig concept, compleet met onderzoekers en onderzoeksgroepen, met comités en commissies, met *papers*, handboeken, *internet gateways*¹¹⁴⁵ en internationale vaktijdschriften.¹¹⁴⁶ En met veel belangstelling uit de wereld van het bedrijfsleven, de internationale verhoudingen en de politiek. Wie in het eerste decennium van de 21^e eeuw spreekt over veiligheid, spreekt immers ook over geld. Over veel geld. Want in *a culture of fear* mag veiligheid iets kosten.

1142 Patricia Justino, 'Poverty and Violent Conflict: A Micro-Level Perspective on the Causes and Duration of Warfare', *Journal of Peace Research*, vol. 46, no. 3, 2009, p. 315-333.

1143 Eurobarometer, Special Reports, *Attitudes toward Development Aid*, a.w., p. 22.

1144 Manning, a.w., p. 67. Zie ook: Nicole Ball, *Report of a conference organized by the Programme for Strategic and International Studies*, Geneva: Graduate Institute of International Studies 2001.

1145 Zie: humansecuritygateway.com. Opgesteld door het Canadese *Human Security Report Project*.

1146 *The Human Security Journal*. CERI Program for Peace and Human Security at Sciences Po, Paris. Zie: peacecenter.sciences-po.fr/journal/ (geraadpleegd 24 april 2011).

Een strijd om definities

Behalve het gegeven dat Human Security, anders dan Human Development, niet drijft op mondiale empathie maar kapitaliseert op mondiale angst, voert Human Security, anders dan Human Development, ook niet tot een heldere prioriteitenstelling en een concrete actieagenda. Tot op heden is er zelfs geen sluitende definitie van het begrip. Al relatief snel na de introductie van Human Security wordt het hele concept inzet van een pittig politiek en intellectueel discours.

De felste discussie is ongetwijfeld die tussen enerzijds onderzoekers en beleidsmakers die het Human Security-concept omwille van haar verstrekkendheid volledig naar de prullenbak verwijzen en anderzijds degenen die het concept met hand en tand verdedigen, juist omdat het zo verstrekkend en alomvattend is. Het uitputtende overzichtswerk van Shahrbanou Tadjbakhsh en Anuradha M. Chenoy over Human Security, is met al haar schema's, diagrammen, en grafiekjes in feite een immense poging om het begrip af te bakenen en om te vormen tot een handzaam model voor onderzoek en beleid.¹¹⁴⁷

Een criticus die met één artikel doorlopend in het debat opduikt is de Canadese politicoloog Roland Paris. Hij stelt de discussie in het najaar van 2001 op scherp door zich af te vragen wat het Human Security-begrip nu feitelijk behelst. Is het een *Paradigm Shift* of is het *Hot Air*?¹¹⁴⁸

Human Security zou een paradigmawisseling kunnen zijn, al was het maar omdat het concept daadwerkelijk iets teweegbrengt. Als tekenen van een mogelijke paradigmaverandering wijst Paris, net als vele anderen, op het anti-landmijnenverdrag (1997) en op de internationale lobby die uiteindelijk leidde tot de oprichting van het *International Criminal Court* (2002). Uiteindelijk kiest Paris toch voor *Hot Air* omdat het begrip aan een nauwkeurige omschrijving blijft ontsnappen. 'The term appears to be slippery by design', schrijft hij en hij vermoedt dat er opzet in het spel is. Paris constateert dat Human Security met name wordt omarmd door een conglomeraat van *middel power states*, ontwikkelingsorganisaties en NGO's, dat al snel uit elkaar zou vallen zodra het concept helder zou worden afgebakend.¹¹⁴⁹

Tien jaar na Paris' artikel is die heldere afbakening er nog steeds niet. Althans: er zijn inmiddels tal van heldere afbakeningen, maar niet één

1147 Tadjbakhsh & Chenoy, *Human Security*, a.w.

1148 Roland Paris, 'Human Security: Paradigm Shift or Hot Air?', *International Security*, vol. 26, no. 2, 2001, p. 87-102.

1149 Wat niet wegneemt dat Roland Paris in maart 2011 duidelijk stelling neemt in het debat rondom de militaire interventie in Libië. Deze interventie, stelt Paris op grond van overwegingen uit het Human Security-concept, is te verdedigen. Roland Paris, 'Lybia intervention flawed but better than inaction', *Globe & Mail* 28 maart 2011.

ervan wordt zo breed geaccepteerd als bijvoorbeeld het concept van Human Development in de vorm van de Millenniumdoelen uit 2000 (of het Human Rights-concept in de vorm van de *Universal Declaration of Human Rights* uit 1948). Integendeel zelfs. Elke poging tot definitie en afbakening lijkt weer te leiden tot een nieuwe omschrijving van Human Security. Zo citeren Tadjbakhsh en Chenoy alleen al 21 academische definities van het concept. De vele manieren waarop nationale overheden over Human Security spreken, worden door hen uitgezet op een schaal van één tot zeven, variërend van een smalle, minimalistische variant, gericht op louter politionele bescherming, tot een brede, maximale variant, gericht op het bewerkstelligen van *human dignity*.

Een smalle definitie van Human Security leeft onder meer bij landen die zich al langer met Human Security bezighouden, zoals Japan en Canada. Ze wordt ook gehanteerd door de opstellers van het invloedrijke Canadese *Human Security Report* dat voor het eerst in 2005 verscheen.¹¹⁵⁰ In die smalle definitie draait Human Security exclusief om het voorkomen van geweld jegens individuen. Dat geweld kan zowel worden veroorzaakt door terroristen en guerrilla's als door staten of door criminelen: 'Menselijke veiligheid is een relatief nieuw concept, dat inmiddels vaak wordt gebruikt om complexe, onderling gerelateerde dreigingen te beschrijven die in verband kunnen worden gebracht met burgeroorlog, genocide en vluchtelingenstromen.'¹¹⁵¹ De smalle variant vertrekt uit het door Roosevelt in 1941 geformuleerde *Freedom from fear*. En hoewel ook deze smalle variant volmondig erkent dat geweld nogal eens verband houdt met armoede of een zwakke staat, meent zij door haar nauwe focus een meer nauwkeurig beeld te kunnen geven van de geweldsrisico's die mensen wereldwijd lopen. Bovendien claimt ze door haar verfijndere focus op menselijke veiligheid ook beter in staat te zijn om richting te wijzen in het zoeken naar oplossingen. Een van die oplossingen is de internationale norm *Responsibility to Protect* die niet langer staten als meest beschermwaardig beschouwt maar de mensen in de staten.

Een brede definitie van Human Security wordt sinds 1994 verdedigd door de UNDP, de ontwikkelingsorganisatie van de Verenigde Naties. De UNDP stelt dat het Human Security-concept bijvoorbeeld ook onderontwikkeling, ondervoeding en een gebrekkige gezondheidszorg moet omvatten. Deze visie is een-op-een terug te vinden in het *Human Development Report* van 1994, dat de grondslag legde voor Human Security. Dat de UNDP kiest voor zo'n brede benadering, vloeit direct voort uit de

1150 Human Security Centre, *Human Security Report 2005. War and Peace in the 21st Century*, New York: Oxford University Press 2005.

1151 Human Security Report 2005, a.w., p. VIII.

constatering dat vele malen meer mensen sterven als gevolg van honger of ziekte dan door oorlog of terrorisme.

En zoals de smalle variant van Human Security louter teruggrijpt op *Freedom from fear*, zo probeert de brede variant *Freedom from fear* samen te denken met *Freedom from want*. Dit brede concept ademt daarmee de holistische benadering die Mahbub ul Haq al schetste in zijn Human Development Paradigm, zij het nu met een forse scheut bescherming tegen geweld, oorlog en misdaad. Dit maakt de brede variant van Human Security tot het programma dat het meest aansluit bij de behoeftes van de armen.

Human Security: zeven onderdelen

Volgens de UNDP bestaat Human Security uit zeven onderdelen.

Economic security

Mensen moeten kunnen beschikken over een basisinkomen, bij voorkeur uit eigen arbeid, maar uiteindelijk ook uit een met publiek geld betaalde sociale voorziening. Het gebrek aan economische veiligheid is groter in ontwikkelingslanden, maar economische veiligheid ontbreekt ook in veel ontwikkelde landen. Vooral werkloosheid is een van de belangrijke oorzaken van politieke spanningen en etnische conflicten.¹¹⁵²

Food security

Mensen moeten ten alle tijden fysiek en economisch toegang hebben tot voedsel. Deze vorm van onveiligheid lijkt zich vrijwel wel volledig te concentreren in de Derde Wereld.

Health security

Mensen moeten kunnen rekenen op een minimale bescherming tegen ziektes en een ongezonde levenswijze. In ontwikkelingslanden bestaat de belangrijkste doodsoorzaak uit ziekten veroorzaakt door infecties en parasieten. In de ontwikkelde wereld zijn hart- en vaatziekten de belangrijkste doodsoorzaken gevolgd door kanker. Deze worden voor een belangrijk deel veroorzaakt door een ongezonde *lifestyle*. Maar in beide delen van de wereld zijn het doorgaans de armeren, en dan met name de arme kinderen in plattelandsgebieden, die het meest worden bedreigd. Waar het verschil tussen arm en rijk het meest schuurt, is rondom moedersterfte. De kans dat een moeder het kraambed niet overleeft is in het Zuiden achttien keer groter dan in het Westen. 'Zo verandert het wonder

¹¹⁵² Human Development Report 1994, a.w., p. 24.

van het nieuwe leven in de nachtmerrie van de dood, domweg omdat een samenleving niet kan voorzien in een verloskundige op het moment waarop een vrouw het meest angstig en kwetsbaar is.¹¹⁵³

Environmental security

Milieuveiligheid dient mensen te beschermen tegen bedreigingen uit de hoek van natuur en milieu. In ontwikkelingslanden is gebrek aan schoon water een van de belangrijkste bedreigingen, in ontwikkelde landen is dat met name luchtverontreiniging. En hoewel de oorzaken verschillen, zijn de gevolgen vergelijkbaar.¹¹⁵⁴ Op mondiaal vlak vormt de klimaatverandering de belangrijkste bedreiging.

Personal security

Mensen verdienen bescherming tegen fysiek geweld, zowel uitgeoefend door de staat als door de individuen en groepen. Daarbij valt te denken aan misdaad, maar ook aan huiselijk geweld onder volwassenen of van ouders tegen kinderen. Uit de statistieken die de UNDP rondom politieke veiligheid presenteert, scoren met name de Verenigde Staten dramatisch slecht. In de VS komen zes keer zoveel moorden voor als in een doorsnee geïndustrialiseerd land, in de VS vinden meer dan twintig keer zoveel verkrachtingen plaats als in Japan. Vanzelfsprekend is het in de Derde Wereld niet veel beter. In Brazilië worden gemiddeld vier kinderen per dag vermoord. Gezamenlijk tellen Thailand, de Filippijnen en Sri Lanka een half miljoen kinderprostituees.¹¹⁵⁵

Community security

Mensen moeten worden beschermd tegen het verlies van traditionele gemeenschapsbanden en tegen etnisch of sektarisch geweld. Met name etnische of traditionele minderheden in ontwikkelingslanden staan vaak bloot aan dit gevaar.

Political security

Mensenrechten beschermen iemands politieke veiligheid. Mensen verdienen dan ook bescherming tegen martelingen, verdwijningen, onrechtmatige arrestaties en andere vormen van politieke repressie.

Het is deze brede versie die ik de komende pagina's veronderstel wanneer ik over Human Security spreek. De definitiekwestie is, zo meent

1153 Human Development Report 1994, a.w., p. 28.

1154 Human Development Report 1994, a.w., p. 29.

1155 Human Development Report 1994, a.w., p. 31.

ook Shahrbanou Tadjbakhsh, van het grootste belang. ‘Zolang er geen consensus bestaat over de definitie van Human Security, blijft het lastig om over een gemeenschappelijk programma van menselijke veiligheid te beslissen of om het in te voeren.’¹¹⁵⁶

Tadjbakhsh vat de lopende discussie samen in enkele ‘uitdagende vragen’. In vragen die, wanneer ze niet worden beantwoord, het concept wel eens in de gevarenzone kunnen brengen. Wie dragen eigenlijk de verantwoordelijkheid voor de uitvoering van Human Security? Wat zijn de prioriteiten voor Human Security? Welke bedreigingen verdienen de meeste aandacht? Al deze vragen, schrijft Tadjbakhsh, zijn zonder een fatsoenlijke, dat wil zeggen, zonder een afgebakende definitie niet te beantwoorden. Terwijl het Human Development-concept zowel leidde tot de *Millennium Development Goals* als de *Human Development Index*, is het niet ondenkbaar dat Human Security uiteindelijk beperkt blijft tot een intellectueel concept dat een concrete ontwikkeling weliswaar op grote lijnen benoemt en van algemene kenmerken voorziet, maar dat zelf onvoldoende scheppende kracht bezit.

Waar de verdedigers van beide stromingen het volledig over eens zijn, is dat de focus niet langer moet liggen op State Security, maar op de beschermwaardigheid van het individu, waar ter wereld hij of zij zich ook bevindt.

Twee werelden

Human Development, zo bleek eerder, is opgetrokken uit een moreel ideaal dat het rijke en veilige Westen voldoende kennis, geld en goede wil beschikbaar stelt aan mensen in het arme en onveilige Zuiden. Human Development kapitaliseert op een draagvlak van medeleven. Op een draagvlak gebouwd op de onverdraaglijke gedachte dat op enkele uren vliegen kinderen sterven omdat ze te arm zijn om te leven. Bij Human Development ligt de verhouding tussen West en Zuid dan ook vast. Nu het Westen wordt verondersteld louter rijk en veilig te zijn, krijgt datzelfde Westen de mooie en vanzelfsprekende taak – *the white man's burden* – om het Zuiden uit zijn armoede te verlossen.¹¹⁵⁷ Een morele taak gecombineerd met het economische motief van verlicht eigenbelang.

Hoewel dit uitgangspunt lijkt te drijven op een kosmopolitische verantwoordelijkheid voor alle mensen, waar dan ook ter wereld, inclusief het Zuiden, veronderstelt het tegelijkertijd een mondiale tweedeling. Het

¹¹⁵⁶ Shahrbanou Tadjbakhsh, *Human Security: The Seven Challenges of Operationalizing the Concept. 'Human Security: 60 minutes to Convince'*, Paris: UNESCO 2005. Zie: peacecenter.sciences-po.fr/pdf/unesco_13-09-05.pdf (geraadpleegd 20 januari 2009).

¹¹⁵⁷ Easterly, *The White Mans Burden*, a.w.

Westen is ontwikkeld, rijk en veilig, terwijl het Zuiden onderontwikkeld, arm en onveilig is. Ontwikkeling betekent dan ook niet meer of minder dan overdracht van kennis, geld en veiligheid van West naar Zuid. De rol van het Westen is er louter een van geven, zoals Sachs, Bono en *give-us-your-fucking-money*-Geldof benadrukken. De rol van het Zuiden is beperkt tot het nemen.

Door deze nadruk op de noden van het Zuiden en rijkdom van het Westen, schiet het kosmopolitisme feitelijk in zijn achteruit. Want in strijd met de kosmopolitische intentie maakt dit de ontwikkelingsrelatie asymmetrisch: het Westen denkt, geeft en bepaalt, het Zuiden accepteert, ontvangt en dankt. Niet alleen is het een asymmetrie die de mogelijkheid tot cynisme in zich draagt, omdat de goede wil van de gever het nooit zal halen bij de concrete nood van de ander. Belangrijker is dat het Westen op deze wijze de potenties van mensen in het Zuiden miskent. Dat ook zij redelijke wezens zijn die morele doelen kunnen stellen (Kant), dat ook arme en onveilige mensen zich verantwoordelijk voelen voor het appèl dat de ander op hen doet (Levinas). Dat ook zij zowel mogelijkheden als een *Idea of Justice* bezitten, waarmee ze hun werkelijkheid vormgeven (Sen). Tenslotte miskent deze tweedeling in het gevende Westen en het ontvangende Zuiden dat in datzelfde Zuiden een groeiende groep mensen rijk en veilig is, en dat in het rijke deel van de Wereld een kleine maar onmiskenbare groep mensen steeds armer en onveiliger is.

Bij Human Development is er, kortom, geen sprake van 'alle mensen wereldwijd' aan wie recht moet worden gedaan. Desondanks lijkt deze asymmetrie in het debat over Human Development maar amper een rol te spelen. In een artikel uit 2011 blikt de ontwikkelingseconoom Andy Sumner vooruit naar de wereld ná 2015, wanneer de huidige Millenniumdoelen gehaald moeten zijn. Of, wanneer dat nog niet is gelukt, een nieuw pakket ontwikkelingsdoelen moet worden ingevoerd. Sumner pleit voor een *One World- of Global Challenges*-benadering die veel krachtiger en veel ambitieuzer zou moeten zijn dan de doelen uit 2000. Sumner: 'We moeten een wereldwijde overeenkomst bouwen tussen West en Zuid, met doelstellingen om de armoede te bestrijden in het Zuiden, en de consumptie duurzaam te maken in het Westen.' Wat te doen met *rich & famous* die fors consumeren in het Zuiden en de *white poor trash* die ook in het Westen op een houtje bijten, vertelt Sumner er helaas niet bij.¹¹⁵⁸

In een andere recente vooruitblik naar de post-2015-architectuur van de Millenniumdoelen pleit oud OECD-DAC-voorzitter Richard Manning

1158 Andy Sumner, *What are the options for Millennium Development Goals 2.0?*, 17 februari 2011. Zie: globalpolicyjournal.com (geraadpleegd 24 april 2011).

desondanks voor een nieuwe, kosmopolitische *one-world-approach*. 'We zullen een verdere reeks indicatoren moeten ontwerpen om de absolute armoede in al zijn aspecten nog effectiever aan te pakken en er internationale steun voor te verwerven. Maar deze nieuwe doelen moeten worden geformuleerd tegen de achtergrond van het gegeven dat we in 'één wereld' leven. Beleidsmakers in elk land moeten worden aangemoedigd om meer gewicht toe te kennen aan het opruimen van mondiale problemen, waarvan extreme armoede er overigens maar één is.'¹¹⁵⁹ Dat is mooi opgeschreven. Maar of de extreme armoede behalve in Timboektoe en Almaty, eveneens in, laten we zeggen, Taipeh en Alabama moet worden bestreden, laat ook Manning in het midden.

Aldus Human Development. In het Human Security-concept ligt de relatie tussen West en Zuid fundamenteel anders. Wanneer de initiatiefnemers van dit concept poneren dat we in een één wereld leven, bestaat het verbindende element uit een wereldwijd en bovendien sterk groeiend besef van kwetsbaarheid. Daarom veronderstelt Human Security een verbondenheid die niet langer bestaat uit een asymmetrische en merendeels morele verplichting van rijk richting arm. Human Security veronderstelt een gedeeld lot, cirkelend om het begrip veiligheid en om een sociale emotie als angst.

Nog enigszins verhuuld stellen de schrijvers van het *Human Development Report* uit 1994 dat het in zijn algemeenheid 'voor internationale gemeenschap niet mogelijk zal zijn om welke doelstelling dan ook te bereiken – geen vrede, geen bescherming van het milieu, geen rechten van de mens en democratisering, geen terugdringing van de bevolkingsgroei, geen sociale integratie – wanneer dit niet gebeurt in de context van duurzame ontwikkeling die tot menselijke veiligheid leidt.'¹¹⁶⁰ De auteurs van het rapport van de Commission on Human Security zijn meer expliciet. 'Aldus leven mensen overal ter wereld, zowel in ontwikkelingslanden als in ontwikkelde landen onder uiteenlopende vormen van onveiligheid. (...) Met zoveel gevaren, die in onze onderling verbonden wereld vliegensvlug worden overgedragen, moeten instellingen en beleidsmakers alert zijn om individuen en gemeenschappen de juiste bescherming te kunnen bieden.'¹¹⁶¹

Veiligheid is kortom een kwestie van symmetrie. Amsterdam kan nooit veilig zijn, wanneer Athene of Abidjan dat ook niet zijn. Het is een symmetrie die wordt afgeleid uit het begrip *mutual vulnerability*. We beseffen

1159 Manning, a.w., p. 65.

1160 *Human Development Report 1994*, a.w., p. 1.

1161 Commission of Human Security, *Human Security Now. Protecting and empowering people*, New York: Commission of Human Security 2003. p. 2.

steeds vaker dat we niet alleen via een *call center* in India kaartjes kunnen kopen voor een theatervoorstelling in New York, en dat het niet alleen mogelijk is om een chirurg vanuit Tokio een operatie te laten verrichten in Tallinn. We beseffen ook dat tegelijkertijd met vogelgriep besmette zakenmensen van Thailand naar Zaventem kunnen vliegen, dat militante moslims in Pakistan met hun mobieltjes synagogen kunnen opblazen in Tel Aviv en dat één relatief kleine bank in New York een wereldwijde financiële en economische crisis kan veroorzaken.

Het is een besef dat door de socioloog Ulrich Beck werd samengevat in de term *Risikogesellschaft*.¹¹⁶² Omdat het bewustzijn groeit dat we grote risico's lopen, zijn we geneigd om de samenleving steeds meer rondom dergelijke risico's te organiseren. We zien in dat de moderne wereld geen vanzelfsprekend gegeven meer is, maar een menselijke constructie. En omdat de risico's die de moderne mondialisering met zich meebrengt door mensen worden veroorzaakt, kunnen zij ook alleen door mensen worden opgevangen of, belangrijker nog, alleen door mensen worden voorkomen.

De snelle opkomst in de jaren '00 van begrippen als duurzaamheid – *sustainability* – en voorzorgsmaatregelen – *precautionary principles* – zijn dan ook alleen te begrijpen vanuit onze toenemende reflectie op de risico's die de moderne, mondiale samenleving genereert. We beseffen, als in een tekst van Streetlight Manifesto: *and when we fall, we will fall together. No one will catch us so we'll catch ourselves!*

Wederzijdse kwetsbaarheid?

Zowel in het *Human Development Report* uit 1994 over Human Security als in het rapport van de Commission on Human Security uit 2003 staat de notie van wederzijdse kwetsbaarheid voorop. Dat geldt ook voor het eerste grote rapport van het Canadese *Human Security Centre* uit 2005.¹¹⁶³ Zo menen de schrijvers van dit rapport dat 'de componenten van Human Security onderling met elkaar verweven zijn. Wanneer de veiligheid van mensen ergens ter wereld worden bedreigd, dan zullen waarschijnlijk alle naties in deze onveiligheid betrokken worden.'¹¹⁶⁴

Het is een citaat om op te kauwen. En dat geldt nog meer voor het daaropvolgende. 'Hongersnood, ziektes, verontreiniging, drugssmokkel, terrorisme, etnische conflicten en sociale desintegratie zijn niet langer geïsoleerde gebeurtenissen, besloten binnen hun nationale grenzen. De gevolgen reizen over de hele aarde.' Daarom kan de conclusie geen andere zijn dan deze: 'Human Security is een universele zorg. Human Security is

1162 Beck, *Risikogesellschaft*, a.w.; Beck, *Weltrisikogesellschaft*, a.w.

1163 *Human Security Report 2005*, a.w.

1164 *Human Security Report 2005*, a.w., p. 82.

overal belangrijk, in rijke landen en in arme. Er zijn te veel bedreigingen die gemeenschappelijk zijn, waaronder werkloosheid, drugs, misdaad, verontreiniging en de schending van mensenrechten. De intensiteit verschilt van het ene deel van de wereld tot het andere, maar al deze bedreigingen van de menselijke veiligheid zijn reëel en nemen toe.¹¹⁶⁵

Daarom is Human Security niet louter het antwoord op de onveiligheid in het Zuiden, zoals Human Development het antwoord was op de armoede in het Zuiden. Human Security is het antwoord op *mutual vulnerability*. Een antwoord op zowel de kwetsbaarheid van mensen in het Zuiden als op de kwetsbaarheid van mensen in het Westen. Anders dan Human Development wenst Human Security daarom geen principieel onderscheid te maken tussen dáár, het arme en onveilige Zuiden, en hier, het rijke en veilige Westen.

Het is een paradigma dat plausibel klinkt. Het is echter ook een paradigma dat veel problematischer is dan op het eerste gezicht lijkt. Wie het concept van de *wederzijdse kwetsbaarheid* goed tot zich laat doordringen, ontdekt dat deze veiligheidsanalyse de facto op twee vlakken is uitgezet. Ze leeft op zowel een horizontaal als een verticaal vlak.¹¹⁶⁶

Op het eerste, *horizontale vlak*, blijken dreigingen met elkaar verbonden als afzonderlijke dominostenen die elkaar meeslepen in hun val. In een mogelijke keten van gevolgen ziet onveiligheid er ongeveer zo uit. Dan leidt, bijvoorbeeld, de extreme armoede van een bewoner van Ndirande tot honger. Deze honger leidt tot diefstal. Van diefstal gaat het naar gevangenisstraf. Tijdens de gevangenschap komt het tot een hiv-infectie, waardoor de honger uiteindelijk leidt tot de dood. Wanneer we ons deze bedreiging op het horizontale vlak voorstellen als een sequentie van vallende dominostenen, dan is het einde van de reeks bereikt wanneer de vallende stenen op een bepaald punt tot staan worden gebracht of wanneer de laatste dominosteen is gevallen. Deze reeks kan beginnen en eindigen binnen het leven van één individu, maar ook binnen één lokale gemeenschap, binnen één land of zelfs binnen één continent, zoals Afrika.

Een van de impliciete vooronderstellingen van deze *domino theory* is dat de vallende stenen van vergelijkbaar – of gestaag toenemend – gewicht en omvang zijn. De keten van onveiligheid start op een bepaald niveau en eindigt op min of meer het zelfde niveau, zij het met dramatische gevolgen voor al degenen die het treft. Een verdere vooronderstelling is dat de een-voor-een omvallende vormen van veiligheid zo evident aan elkaar zijn gerelateerd dat ze eenvoudig vallen te traceren. Na het vallen

1165 Ibid.

1166 Tadjbakhsh & Chenoy, *Human Security*, a.w., p. 16-17.

van de eerste stenen is het voorspelbaar welke de volgende zullen zijn. Het ligt dan ook voor de hand om concrete oplossingen te zoeken. Mogelijke vormen zijn het 'defensieve' indammen van de bedreiging (*containment*) het 'actieve' terugrollen ervan (*rollback*) of het 'passieve' laten uitwoeden van de ketenreactie (*blowing out*).¹¹⁶⁷

Wij kunnen ons dreigingen echter ook geheel anders voorstellen. Dan blijkt de onveiligheid zich te ontwikkelen in het *verticale vlak*, binnen een oplopende spiraal, die vanuit een even vage als brede basis uitmondt in een scherpe punt. Dan draait een lokale en onopgemerkte eruptie van onveiligheid aan de bodem van de piramide uiteindelijk uit op grootschalige onveiligheid aan de top, waardoor ook de rijken en veiligen in hun ellende worden meegesleurd. Hier voldoet de dominotheorie niet meer, omdat de dominostenen gedurende de klimmende beweging van de spiraal immers in gewicht en omvang toe zouden moeten nemen. Ze voldoet al evenmin omdat de aard van de dreigingen doorlopend verandert.

Wanneer we ons de onveiligheid in dit tweede verticale vlak voor willen stellen, moeten we het beeld van de vallende dominostenen vervangen door dat van de vlinder in de Amazone die met zijn vleugelslag een orkaan veroorzaakt in New York. Het is een beeld dat in de populaire wetenschap wordt gebruikt om de *chaos-theorie* mee te illustreren.¹¹⁶⁸ Hier kan onopgemerkt onheil op huiskamerniveau leiden tot onheil op mondiale schaal. In milde vorm kan uitblijvende regen in een Afrikaanse regio via een hongersnood leiden tot meer illegale migranten in Europa. In extreme vorm voert de miskende religieuze frustratie van een Saoedische miljonairszoon dan tot een terroristische aanval op het centrum van de Amerikaanse macht, die weer de aanleiding is tot een politionele invasie in twee landen om uit te monden in een mondiale recessie.

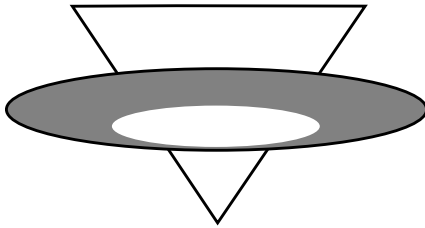
Deze chaos-theorie, dit denken in termen van een aanvankelijk onopgemerkt maar zich gestaag ontwikkelende spiraal in verticale richting, is vele malen complexer dan het denken in horizontaal vallende dominostenen.

1167 Voor dit beeld liet ik me inspireren door een theorie uit de rommelkast van de State Security: door de *domino theory*. Zij werd in 1954 gelanceerd door de Amerikaanse president Eisenhower en hield de voorspelling in dat de val van enkele landen in Zuid-Oost-Azië voor het communisme, ook alle andere landen in de regio zou meeslepen. Door met militaire middelen de val van Vietnam te voorkomen, zou ook worden voorkomen dat de rest van Zuid-Oost-Azië voor het communisme zou vallen. Zie: President Eisenhower's News Conference, April 7, 1954, *Public Papers of the Presidents*, 1954. <http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/pentagon/ps11.htm> (geraadpleegd 10 oktober 2008).

1168 Voor dit beeld liet ik me inspireren door een theorie uit de rommelkast van de populaire wetenschap: de chaos-theorie. Het 'vlinder-effect' is een door de bioloog Edward Lorenz gelanceerde metafoer uit deze chaos theorie, die stelt dat een kleine verandering op één plaats in een complex systeem grote effecten kan hebben op andere plaatsen. Zie: en.wikipedia.org/wiki/Butterfly_effect & en.wikipedia.org/wiki/Chaos_theory#Semitechnical_and_popular_works (beide geraadpleegd 10 oktober 2010).

Omdat de bedreigingen op microschaal kunnen beginnen, zijn ze niet alleen moeilijker te herkennen. Ook is het aanvankelijk niet duidelijk of ze überhaupt zullen leiden tot veiligheidsrisico's op een ander, hoger niveau. Vaak is het op voorhand herkennen van mogelijke onveiligheid zelfs onmogelijk, omdat de verschijningsvormen doorlopend veranderen. Dat maakt ook de bestrijding van het groeiende onheil zoveel ingewikkelder. Het passieve laten uitwoeden is geen optie meer, gezien het nefaste effect dat onbeheerste risico's kunnen opleveren. Indammen is lastig omdat pas in een vergevorderd stadium duidelijk wordt dat zich een fors veiligheidsrisico aandient. Ten slotte ligt terugrollen al evenmin voor de hand omdat nooit duidelijk is waarop iets moet worden teruggerold.

Het denken in termen van vallende dominostenen suggereert dat we mondiale onveiligheid relatief gemakkelijk zichtbaar kunnen maken om haar vervolgens onder controle te krijgen. Maar dit denken miskent dat de onveiligheid in kwestie doorgaans geen enkele consequentie heeft voor mensen buiten de gevarenszone en ons daarom niet tot activiteiten zal aanzetten. Het denken in chaos daarentegen is bijzonder gevoelig voor grensoverschrijdende onveiligheid. Maar het miskent dat het bijzonder lastig is om gevaren zichtbaar te maken en onder controle te krijgen wanneer deze uit het niets lijken op te doemen en waarop al evenmin een fatsoenlijke strategie kan worden geformuleerd.


Chaostheorie:

De onveiligheid van één van de zes miljard individuen wereldwijd, kan leiden tot de onveiligheid van miljoenen.

Dominotheorie:

Meerdere vormen van onveiligheid steken elkaar aan

Precies op het snijvlak van beide modellen bevindt zich het Human Security-concept: het koppelt de onveiligheid die zo velen treft in het horizontale vlak (in de Derde Wereld) aan plots opdoemende onveiligheid in de top van het verticale vlak (in de Eerste Wereld). Hoewel beide vormen van onveiligheid een volstrekt eigen vorm en dynamiek bezitten en geheel andere implicaties hebben, lijken ze in het Human Security-denken ongedifferentieerd in elkaar op te gaan en elkaar te versterken. Daarmee suggereert het concept niet alleen dat de beheersing van de veiligheidsketen op het horizontale vlak directe invloed heeft op de

beheersing van de keten in het verticale vlak. Het suggereert ook dat de beheersing van onveiligheden in het verticale vlak per definitie ten goede komt aan het horizontale.

Het is echter maar de vraag of beide vormen van onveiligheid daadwerkelijk tot elkaar te herleiden zijn. Het is de vraag of het bevorderen van de veiligheid van Grace Phiri in Ndirande inderdaad voert tot meer veiligheid voor de ondernemers in het WTC. Ik vrees dat het maar al te goed denkbaar is dat hedendaagse vormen van onveiligheid, zoals begrepen binnen het concept van de dominotheorie, geen effecten zullen sorteren op hogere niveau's. Grace Phiri kan een leven lang ronddraaien in haar absolute onveiligheid, om daar uiteindelijk ook in ten onder te gaan, zonder dat ook maar één burger van het rijke Westen er iets van zal merken.

Klopt, kortom, de veronderstelling wel dat er een direct verband bestaat tussen de onveiligheid van Grace Phiri en de onveiligheid van de gemiddelde burger in het Westen? Is er wel sprake van *mutual vulnerability* in die mate dat het een programma als Human Security rechtvaardigt? Hebben terroristische aanslagen, vetzucht of verkeersdoden in het Westen *überhaupt* wel iets met onderdrukking van vrouwen, honger of martelingen in het Zuiden te maken? Wat zou het verband kunnen zijn tussen het extreme hoge aantal verkrachtingen en moorden in de Verenigde Staten en het wellicht nog hogere aantal in Zuid-Afrika? Of tussen de vluchtelingenstromen in voormalig Joegoslavië in 1995 en de vluchtelingenstromen in Oost-Congo enkele maanden eerder? Stel dat dergelijke vragen onbeantwoord blijven; stel dat er bij nader inzien geen verband is? En stel dat beleidsmakers in het Westen dat maar al te goed weten? Wat betekent dat dan voor de animo van het Westen om iets aan die onderdrukking van vrouwen, aan honger, of aan de martelingen in het Zuiden te doen?

Is de *mutual vulnerability* wel zo evident als de voorstanders van Human Security veronderstellen? Zo niet, is het hele concept dan wel meer dan een gewiekste *marketing tool* om een westers veiligheidsprogramma door te zetten om redenen die weinig met de onveiligheid in het Zuiden te maken hebben?

En wanneer er wél verbindingen bestaan, hoe eenduidig zijn deze dan? Leidt onveiligheid in het Zuiden dan wel tot onveiligheid in het Westen? Of kunnen beide vormen van onveiligheid niet evenzeer worden beschreven als tegengestelde belangen in het streven naar veiligheid? Jaagt, bijvoorbeeld behoefte aan schone energie gemaakt van biobrandstoffen hier – *Environmental Security* – niet de voedselprijzen in het Zuiden

sterk op – *Food Security*?¹¹⁶⁹ En wanneer dat inderdaad zo blijkt te zijn, welke vorm van veiligheid gaat dan op de andere voor? De westerse of de zuidelijke?

Of om het probleem nog wat scherper te stellen: wat te denken wanneer toenemende onveiligheid in een deel van het Zuiden leidt tot toenemende veiligheid in een ander deel van datzelfde Zuiden? Terwijl, bijvoorbeeld, het delven van mineralen als coltan in Congo gepaard gaat met dramatische vormen van *Personal & Political insecurity* in het Afrikaanse land, leidt de groeiende ICT-industrie die van deze coltan afhankelijk is, in India en China tot toenemende *Economic Security*.¹¹⁷⁰ Voor wie dienen we dan te kiezen? Tegen de Congolese mijnbouw, of tegen de Indiase ICT? De voorbeelden zijn talloos. Leidt bijvoorbeeld, werkloosheid in het Westen, veroorzaakt door het uitbesteden van Europees productiewerk naar China, niet tot grotere economische veiligheid in het Verre Oosten en een afname van economische veiligheid in het Oude Westen? Voor wie dienen we op grond van het Human Security-concept dan te kiezen?

Het antwoord laat zich raden. In dergelijke gevallen ligt het voor de hand dat de westelijke landen nog steeds die beslissingen zullen nemen waarbij hún veiligheid voorop staat en niet die van het Zuiden. Na de invasie van Saddam Hoesseins Irak in het olie exporterende Koeweit in augustus 1990, greep de internationale gemeenschap vastbesloten in om de burgers van Koeweit te ontzetten. Hetzelfde gebeurde na de aanslagen op het WTC in 2001 en de daaropvolgende inval in Afghanistan. Daarentegen deed de internationale gemeenschap zo goed als niets om een einde te maken aan de Rwandese genocide in 1994, de even slepende als bloedige oorlog in de Kaukasus of de beide Congo-oorlogen die tussen 1996 en 2005 het leven kostten aan miljoenen Afrikanen. Het onderliggende concept van *mutual vulnerability* zou wel eens veel zwakker kunnen zijn dan het op het eerste oog lijkt. En dat feit gaat aan de *inner circle* van de politieke besluitvorming niet voorbij.

Toch bevindt zich precies op dit punt de aantrekkingskracht van Human Security. Het verschaft zijn meest uitgesproken aanhangers de legitimatie om zich in naam van de mondiale veiligheid vergaand te bemoeien met individuen overal ter wereld. Een westerse regering zal dan ook snel genegen zijn om in te stemmen met een ruim mandaat voor de uitvoerders van het Human Security-concept, zelfs wanneer deze niet *en*

1169 Rudy Rabbinge, *Biobrandstoffen: Utopie of Distopie?* (presentatie), Wageningen, 2008. Zie: www.fact-foundation.com/media_en/Presentation_Rudy_Rabbinge (geraadpleegd 10 oktober 2010).

1170 Edoardo Totolo, *Coltan and conflict in the DRC. ISN Security Watch*. Zie: isn.ethz.ch/isn/Current-Affairs/Security-Watch-Archive/Detail/?id=96390&lng=en 11.02.2009 (geraadpleegd 10 oktober 2010).

détail duidelijk kunnen maken in welk opzicht de rijken en sterken in het Westen daadwerkelijk door de armoede en onveiligheid in het Zuiden worden bedreigd. Wanneer Human Security al niet in het belang is van de zwaksten in Ndirande of Tripoli, dan is het zeker in het belang van de sterkeren in Tokio of New York.

Toenemende angst, toenemend gevaar?

Of onveiligheid in een steeds mondialer wordende samenleving werkelijk groeit, staat allesbehalve vast, al lijkt het antwoord op deze vraag er maar amper toe te doen. Zeker sinds 11 september 2001 is de mondiale risicosamenleving een politiek gegeven waar geen enkele democratische regering meer onderuit komt. Alleen daarom al zal het belang van Human Security, onder welke titel dan ook, blijven toenemen. Voor het eerst in de moderne geschiedenis worden de grenzen van de staat – heilig sinds de Vrede van Westfalen in 1648 – van geringer belang geacht dan de veiligheid van de burgers in die staat.¹¹⁷¹

Toch is het niet onbelangrijk om de vraag te stellen of veiligheid wereldwijd nu wel of niet toeneemt. Wanneer Human Security mikt op meer veiligheid voor meer mensen, dan is zou dit oogmerk wel eens meer dan een utopie kunnen zijn.

Dat verschillende vormen van onveiligheid in hoog tempo afnemen, bleek al in de voorgaande hoofdstukken. Het feit dat zes van de tien economisch snelst groeiende landen in Afrika liggen, betekent waarschijnlijk dat honger en armoede in deze landen op hun retour zijn. Inderdaad stijgen alom de cijfers voor de levensverwachting van Afrikanen, terwijl op veel plaatsen ook het onderwijs verbetert en de voedselproductie snel toeneemt.¹¹⁷² Dat in China en India deze opgaande beweging al veel langer gaande is, blijkt uit het feit dat extreme armoede in China daalde van 84 procent in 1984 tot 16 procent in 2005, en in India van 60 procent naar 42 procent.¹¹⁷³ Wat allemaal niet wegneemt dat nog steeds 925 miljoen

1171 Van belang is de recente internationale norm *The Responsibility to Protect* – RtoP of R2P. Deze norm (of dit principe, dan wel dit intellectuele framework) stelt dat soevereiniteit van staten niet langer een privilege is, maar een verantwoordelijkheid. Staten die genocides, oorlogsmisdaden, misdaden tegen de menselijkheid of etnische zuiveringen tolereren, of deze zelf uitvoeren, lopen kans hun soevereiniteit te verliezen. R2P is het denkkader waarin bestaande mechanismen om massale schendingen van mensenrechten te voorkomen fungeren (economische sancties, diplomatieke druk) maar dat in uiterste noodzaak ook kan leiden tot militaire interventie. De autoriteit die een dergelijk besluit kan nemen is de Veiligheidsraad van de Verenigde Naties en de Algemene Vergadering van de VN. Zie: who.int/hiv/universalaccess2010/worldsummit.pdf (geraadpleegd 13 juni 2010).

1172 Dietz, a.w.

1173 Martin Ravallion, *A Comparative Perspective on Poverty Reduction in Brazil, China and India*

mensen honger lijden, wat overeenkomt met één op de zeven mensen wereldwijd.¹¹⁷⁴

Niet alleen honger en extreme armoede nemen af. Dat geldt ook voor meer vormen van onveiligheid. Zo tonen statistieken uit het Human Security Centre aan dat de wereld steeds minder wordt geplaagd door oorlogen, dictaturen of terrorisme.¹¹⁷⁵ In de publieke opinie is het nog maar amper opgemerkt, maar sinds het einde van de Koude Oorlog neemt politiek geweld wereldwijd af. Wat betreft terrorisme, genocide en staatsgeweld is de alledaagse werkelijkheid van miljoenen mensen zienderogen verbeterd.

Dat concludeerden de opstellers van het *Human Security Report* 2005. Voor het eerst sinds de Tweede Wereldoorlog raaptten wetenschappers alle onderzoek over veiligheid bijeen dat ze naar eigen zeggen konden vinden. Ze goten alles in statistieken en hun conclusies zijn ronduit verbijsterend. Zeker voor de massa's die menen dat de wereld in een tijd van mondialisering alleen maar gewelddadiger, hongeriger en gevaarlijker is geworden.¹¹⁷⁶

Volgens het Human Security-rapport beleven we, zeker sinds 1989, een 'dramatische wereldwijde afname van politiek geweld'. Zo nam aantal gewapende conflicten gemiddeld af met veertig procent. Telde de wereld in 1990 nog 52 oorlogen, in 2002 waren dat er nog 'maar' 32.¹¹⁷⁷

Ook het aantal mensen dat per conflict om het leven kwam, daalde scherp. Stierven in 1950 gemiddeld 38 duizend mensen per conflict, in 2002 waren dat er nog maar zeshonderd. Het aantal genociden daalde eveneens, nu met tachtig procent. Van 1974 tot 1990 vonden tussen de acht en tien genociden per jaar plaats. In 1990 zette de daling in. In 2005 stond de teller op één: Darfur.¹¹⁷⁸

Al even interessant zijn de gegevens over terrorisme. Het aantal oorlogen, oorlogsdoden en genociden kan dan wel zijn afgenomen, het aantal ter-

(Policy Research Working Paper 5080), Washington: Worldbank 2009.

1174 *Media Fact Sheet*, United Nations Food and Agriculture Organization (FAO), september 2010. Zie: fao.org/fileadmin/user_upload/newsroom/docs/2010_hunger_facts.pdf (geraadpleegd 23 november 2010).

1175 The Human Security Report Project (HSRP) is een onderzoeksinstituut verbonden aan de Simon Fraser University in Vancouver, Canada. Het HSRP volgt mondiale en regionale ontwikkelingen op het terrein van georganiseerd geweld, inclusief de oorzaken en consequenties van dat geweld. Het publiceert haar onderzoeksresultaten het *Human Security Report*, de serie *Human Security Briefen* in de *miniAtlas of Human Security*. Het HSRP kreeg grote bekendheid omdat het doorlopend onthutsende cijfers publiceert over de afname van georganiseerd geweld.

1176 Afbeelding Average number of International Conflicts, per Year is afkomstig uit het Human Security Centre, *Human Security Report 2009/2010: The Causes of Peace and The Shrinking Costs of War*, New York: Oxford University Press 2010. De afbeelding State based and Non-State armed Conflicts in Sub-Saharan Africa is afkomstig van *Human Security Centre, Human Security Brief 2007*, Canada: Simon Fraser University 2007.

1177 *Human Security Report 2005*, a.w., p. 23.

1178 *Human Security Report 2005*, a.w., p. 41.

roristische aanslagen is toch wél gestegen? Nee, zeggen in 2005 de makers van het *Human Security Report*. Ook het terrorisme lijkt op zijn retour. Op het hoogtepunt van het internationale terrorisme, tussen 1985 en 1991, vonden 450 internationale aanslagen plaats. 1992 bleek een keerpunt. In 2000 sloegen terroristen nog 'slechts' honderd keer toe. Tegelijkertijd is er geen reden tot vrolijkheid. Want internationale terroristische aanslagen werden wél dodelijker. De aanslag op het WTC in 2001 was meteen goed voor de helft van alle terrorismeslachtoffers van dat jaar.¹¹⁷⁹

Nu gebeurt er overigens meer dat een al te groot optimisme afremt. Zo stijgt wereldwijd het aantal verkrachtingen. Werden eind jaren '70 vier op de honderdduizend vrouwen slachtoffer van verkrachting, rond 2000 waren dat er dertien op de honderdduizend. Al is het niet ondenkbaar dat een deel van de stijging wordt veroorzaakt omdat het begrip aan inflatie onderhevig is,¹¹⁸⁰ of omdat vrouwen verkrachting steeds minder accepteren en vaker aangifte doen. Ook is er een stijgende lijn in het aantal moorden in ontwikkelingslanden. Terwijl *homicide* in het rijke deel van de wereld stabiliseerde tot rond de vijf per honderdduizend mensen, steeg het aantal moorden in ontwikkelingslanden van vijf naar dertig.¹¹⁸¹

Überhaupt blijven ontwikkelingslanden slechter af dan westerse landen. Wanneer oorlog, hongersnood of terrorisme hun tol eisen, dan is dat vrijwel nooit in het rijke, geglobaliseerde deel. Wereldwijde cijfers kunnen dan ook niet verhullen dat Noord- en Zuid-Soedan, Zimbabwe of Irak er ook vandaag ronduit beroerd voorstaan. En dat geldt in 2011 natuurlijk ook voor een aantal landen die worden meegesleurd in de Arabische lente. Een lente die tussen december 2010 en augustus 2011 tussen de 24 duizend en 54 duizend slachtoffers eiste.¹¹⁸²

Maar, zeggen de opstellers van het rapport in 2005, *grosso modo* wordt overal vooruitgang geboekt. Zelfs in Afrika. Ook daar neemt het aantal oorlogen af, evenals het aantal dictatoriale regimes. Mogen we nu ook optimistisch zijn over de toekomst? Zal het alsmaar beter blijven gaan? Nee, zeggen de schrijvers. Want niemand weet wat de toekomst brengt. Maar, zo benadrukken ze, er is ook niets in de data dat ons redenen geeft om te geloven dat het weer fout zal gaan. Inderdaad ziet de wereld er vijf jaar later alweer heel anders uit. In het tweede grote *Human Security Report* dat in 2010 werd gepubliceerd, klinken de opstellers minder zeker.

1179 *Human Security Report 2005*, a.w., p. 42-43.

1180 in Nederland valt ook de gedwongen tongzoen onder verkrachting. Zie het tongzoenarrest van de Nederlandse Hoge Raad op 28 april 1998.

1181 *Human Security Report 2005*, a.w., p. 82.

1182 Bijgehouden op de Engelse Wikipedia. Zie: en.wikipedia.org/wiki/Arab_Spring (geraadpleegd 3 september 2011).

Ook al zet de neergang in het aantal oorlogen, oorlogsdoden of anderszins dodelijk geweld door, tegelijkertijd beleven we tegen het einde van het eerste decennium van de 21^e eeuw een groeiend aantal conflicten in de islamitische wereld. Bovendien lijkt een aantal oorlogen maar niet te stoppen, waaronder die in Afghanistan, Irak, Congo en Somalië, terwijl door de economische crisis die in 2008 uitbrak, de kans op geweld in ontwikkelingslanden weer toeneemt.¹¹⁸³

Heilig zijn de *Human Security Reports* dan ook niet. De belangrijkste kritiek op het eerste grote rapport uit 2005 is dat het zich baseerde op cijfers tot eind 2003. Zo werd de oorlog in Irak dus nog maar amper meegenomen. En dat terwijl deze oorlog tussen het voorjaar van 2003 en het najaar van 2011 waarschijnlijk meer dan 102 duizend burgers het leven kostte. Dat zijn 14 duizend doden per jaar.¹¹⁸⁴

Kritiek is er ook op de relativering van het internationale terrorisme. Was er al sprake van een neerwaartse trend tot 2001, sinds de aanslagen in Irak, Afghanistan en Pakistan kon daar toch geen sprake meer van zijn? Ja en nee, zeggen de statistici in een bijgewerkte versie van het rapport dat in december 2006 verschijnt. Enerzijds klopt het verwijt. Zo steeg het terrorisme sinds 2001 inderdaad weer fors. Het relatief lage aantal van honderd aanslagen in 2000 nam weer toe tot vierhonderd aanslagen in 2004. Anderzijds vond die stijging vrijwel exclusief plaats in Irak. Buiten Irak zette de neergaande trend zich alleen maar door. Die enorme stijging is dus exclusief te wijten aan een zeer lokale vorm van terrorisme, hoe bloedig die verder ook is.¹¹⁸⁵

En dat geldt ook voor het dalende aantal oorlogen. De gruwelijke burgeroorlog in Irak verandert maar weinig aan de grote trend dat oorlogen op hun retour zijn. Tussen 2002 en 2005 zakte het aantal oorlogen wereldwijd opnieuw. Nu van 71 naar 44. Bijzonder goed nieuws komt daarbij uit Afrika. Het aantal Afrikaanse landen dat getroffen wordt door oorlog, zakte van vijftien naar zeven. In die andere, grote ontwikkelingszone, Zuid-Oost-Azië, komen sinds 1980 überhaupt geen grote gewelddadige conflicten meer voor.¹¹⁸⁶ Daarentegen vertoont deze regio vandaag de meest krachtige economische groei ooit.

Zo blijft het Human Security Report een baken van optimisme in sombere tijden. Al lijkt de boodschap dat zoveel méér mensen veilig zijn voor geweld, nog maar amper tot ons door te dringen. Andrew Mack,

1183 *Human Security Report 2009/2010*, a.w.

1184 Zie: iraqbodycount.org/ (geraadpleegd 3 september 2011).

1185 Human Security Centre, *Human Security Brief 2006*, Canada: The University of British Columbia 2006.

1186 Zij het dat India formeel nog steeds in oorlog is met Pakistan. Heidelberg Institute on International Conflict Research, *Conflict Barometer 2009*, University of Heidelberg 2009. Zie: hiik.de/en/konfliktbarometer/pdf/ConflictBarometer_2009.pdf (geraadpleegd 12 mei 2010).

directeur van het Human Security Centre – dat de opstelling van het rapport coördineert – meent dat één instantie daarvoor verantwoordelijk is. Dat zijn de media. ‘Wereldwijd geven de media veel ruimte op hun voorpagina’s aan nieuwe conflicten en oorlogen. Tegelijkertijd schrijven ze zo goed als niets over het veel grotere aantal oorlogen dat stilzwijgend werd beëindigd.’¹¹⁸⁷

Volgens Mack kunnen we overigens ook de wetenschap en mondiale instellingen als de Verenigde Naties aanspreken op ons sombere beeld van de wereld. Want zij brachten nooit data samen over oorlogen, genociden, terrorisme en gewelddadige schendingen van mensenrechten. Het is een zegen voor het debat over Human Security dat het Report in deze omis-sie voorziet. En het is een probleem voor de legitimatie van het Human Security-concept dat de mondiale onveiligheid niet toe- maar afneemt.

Absolute en relatieve onveiligheid

Wat is veiligheid? In het Human Development-concept bestaat een duidelijk verschil in absolute en relatieve armoede. De gronden waarop onderscheid wordt gemaakt zijn weliswaar discutabel – waarom wel extreem arm onder \$1,25 per dag, en niet onder \$1,50? – maar het richt onze aandacht ontegenzeggelijk op een groep mensen die door de grens zijn gezakt van wat we begrijpen als een waardig leven. Kunnen we op vergelijkbare, normatieve wijze nu ook het verschil beargumenteren in soorten veiligheid en onveiligheid?

Het kan de lakmoesproef worden van Human Security: de vraag of het concept meer aandacht schenkt aan mensen die in bijzonder onveilige omstandigheden leven (doorgaans buiten de westerse wereld) dan aan mensen in minder onveilige omstandigheden (doorgaans in de westerse wereld).

Om het concreet te formuleren: kent Human Security een vergelijkbaar onderscheid als Human Development in *absolute* of *extreme onveiligheid* en *relatieve onveiligheid*? Of scharen de denkers van Human Security, gevangen in hun uitgangspunt van *mutual vulnerability* alles ongedifferentieerd onder ‘onveiligheid’? Maken zij, bijvoorbeeld, onderscheid in onveiligheid op schoolpleinen in Nederland, New South Wales of Rwanda? Terwijl onveiligheid op schoolpleinen in Nederland wordt gedefinieerd in termen van looproutes van ouders en leerkrachten naar de ingang van het schoolgebouw die geen ‘plekken mogen doorkruisen waar door kinderen wordt gespeeld’,¹¹⁸⁸ staat onveiligheid op schoolpleinen

¹¹⁸⁷ Andrew Mack, ‘Peace on Earth? Increasingly, Yes,’ *The Washington Post* 28 december 2005.

¹¹⁸⁸ Richtlijnen voor veiligheid op schoolpleinen in Nederland. Zie: schoolplein.nl (geraadpleegd 26 april 2011).

in de Australische staat New South Wales in het teken van vuurwapengeweld, omdat er in 2008 134 gewapende incidenten plaatsvonden.¹¹⁸⁹ Onveiligheid op een schoolplein in Murambi, in het Zuiden van Rwanda, betekende in 1994 dat hier tienduizenden ouders en hun kinderen door radicale Hutu werden afgeslacht.¹¹⁹⁰

Een dergelijk vergelijk schreeuwt om een scherp normatief onderscheid tussen relatieve en absolute veiligheid, maar maakt het Human Security-concept dit verschil ook? Onderscheidt het verschillende niveau's van menselijke (on)veiligheid? Onderscheidt het tussen, enerzijds de onveiligheid van mensen in een omgeving die in hoge mate in staat blijkt om onzekerheden, van ziekte tot verkeersongevallen, onder controle te brengen? En anderzijds de onveiligheid van mensen in een omgeving die geen enkele controle garandeert over mogelijke calamiteiten? In een samenleving waarin niet alleen armoede levensbedreigend is, maar ook loerende criminelen, een louche overheid, of erupties van de natuur die onbeteugeld hun tol eisen?

Zo is er veel voor te zeggen om het leven van Grace Phiri 'absoluut onveilig' te noemen. Op elk van de zeven items, geformuleerd door het *Human Development Report* in 1994, lijkt ze geen enkele bescherming te genieten. Een arrestatie door de politie, een aanval van malaria, een zatlap met een panga-mes of een mislukte oogst kan haar dood of de dood van haar kinderen betekenen. En dat beseft ze doorlopend. Grace moest niet alleen op jonge leeftijd afscheid nemen van haar moeder, twee kinderen en haar man, vrijwel dagelijks sterft iemand in haar directe omgeving. Vrijwel dagelijks stapt ze een huis binnen om luid weeklagend haar condoleances over te brengen. Grace staat zo wankelend in het leven dat elke bedreiging haar laatste kan zijn. Maar terwijl Grace op grond van het weliswaar gemankeerde \$1,25-criterium uit de Millennium Development Goals, of op grond van een lage ranking van Malawi op de Human Development Index 'absoluut arm' kan worden genoemd, is er binnen het Human Security Paradigma geen officiële term voorhanden die haar onveiligheid als 'absoluut' of 'extreem' benoemt en daarmee afgrenst van de 'relatieve' onveiligheid van een gemiddelde bewoner van een Nederlandse buitenwijk.

Kortom: anders dan Human Development verschaft Human Security ons geen vocabulaire om een bestaan te definiëren in absolute en relatieve onveiligheid. Wat ons van dienst zou kunnen zijn in het denken over

1189 NSW *Criminal Courts Statistics 2009*. Zie: ipc.nsw.gov.au/lawlink/bocsar/ll_bocsar.nsf/pages/bocsar_mr_ccs2009 (geraadpleegd 26 april 2011).

1190 Marc Lacey, '10 Years Later in Rwanda, The Dead Are Ever Present', *The New York Times* 26 februari 2004.

relatieve versus absolute onveiligheid, is een *Human Security Index*. Een HSI gemodelleerd naar het voorbeeld van de *Human Development Index*. Ondanks dat we al sinds 1948 de term *Human Security* gebruiken,¹¹⁹¹ ontbreekt het meer dan zestig jaar later nog aan een algemeen geaccepteerde *Human Security Index* die de veiligheid van individuen wereldwijd in kaart brengt. De felle oproep van Ulrich Beck en Natan Sznaider aan de sociale wetenschappen om hun nationalistische onderzoeksagenda's eindelijk eens te verlaten en om te bouwen tot een kosmopolitische,¹¹⁹² wordt steeds vaker beantwoord, maar voor Human Security sorteert zij nog geen effect. Weliswaar zijn enkele pogingen ondernomen om tot een alomvattende index te komen,¹¹⁹³ maar telkens liepen zij op niets uit. Met als gevolg dat we over een concept praten dat feitelijk niet wordt ondersteund door concrete data en, zoals ik al schetste, evenmin door een solide analyse.¹¹⁹⁴

Tal van methodologische criteria lijken de totstandkoming van een HSI in de weg te staan. Data van veel – met name onveilige – landen ontbreken. Datasets zijn vaak lastig te vergelijken. De criteria op grond waarvan ze met elkaar in verband moeten worden gebracht zijn notoir lastig te formuleren. Ga er maar aanstaan. Hoe vergelijk je obesitas in de Verenigde Staten met honger in Somalië? Hoe plaats je voetbalrellen in Nederland tegenover massamoord in Soedan? Hoe zet je autodiefstal in Japan naast de diefstal van zaigoed in een dorp in Burundi?

1191 MacFarlane & Khong, a.w.

1192 Ulrich Beck & Natan Sznaider, 'Unpacking cosmopolitanism for the social sciences: a research agenda', *The British Journal of Sociology*, vol. 57, issue 1, 2006.

1193 Een goed gedocumenteerd overzicht over de discussie rond een Human Security Index bieden Tadjbakhsh & Chenoy, *Human Security*, a.w., p. 241-242. Voorstellen voor een Human Security Index gebaseerd op het brede concept van 1994 zijn (tot medio 2010) door onder meer de volgende wetenschappers gedaan: Kanti Bajpai, *Human Security: Concept and Measurement*, zie: nd.edu/~krocinst/ocpapers/op_19_1.PDF (geraadpleegd 16 september 2008). Gary King & Christopher Murray, 'Rethinking HS', *Political Science Quarterly* 2001-2, 116 (4); zie: gking.harvard.edu/files/hs.pdf (geraadpleegd 19 september 2008); Frikkie Booysen, 'The extent of and Explanations for International Disparities in Human Security', *Journal of Human Development* 3 (2) 2002, p. 273-300.

1194 De meest recente poging om tot een Human Security Index te komen, doet de Amerikaanse wetenschapper David Hastings. Hij onderscheidt drie categorieën: *Economic Fabric*, *Environmental Fabric* en *Social Fabric*, die hij vertaalt in twaalf indicatoren. Op grond deze categorieën situeert hij niet minder dan 232 landen en scheidt zo en naar eigen zeggen een geheel nieuwe Human Security Index. Wat meteen opvalt, en zonder de opzet van Hastings tot in detail te bestuderen, is het vrijwel ontbreken van klassieke Human Security-thema's als misdaad, politiek geweld en oorlog. Hastings concentreert zich zo krachtig op economie, milieu en sociale thema's, dat zijn HSI eerder op een alternatieve variant van de klassieke Human Development Index lijkt dan op een doorslaggevende Human Security Index. De kans dat zijn HSI breed wordt geaccepteerd, lijkt dan ook niet bijzonder groot. Zie: humansecurityindex.org/ (geraadpleegd 3 september 2011). Zie ook: David A. Hastings, 'The global Human Security Index: can disaggregations help us to forge progress?', in: *Shifting Shorelines: Adapting to the Future*, paper, the 22nd International Conference of The Coastal Society, June 13-16, 2010, Wilmington, North Carolina.

Anders dan datasets uit de Human Development Index – inkomen, levensverwachting en onderwijs – lijken data voor een Human Security Index alleen in kaart te brengen door ze te abstraheren. Door, bijvoorbeeld, de Amerikaanse obesitas en Somalische honger onder te brengen in weinig zeggende categorieën als ‘ongezond lichaamsgewicht’, door zinloos geweld en de massamoorden samen te voegen onder ‘fysiek geweld’. De vraag is dan ook wat je met een HSI aan het zicht onttrekt.

Zelfs wanneer het al mogelijk is om een dergelijke index te operationaliseren, is het nog maar de vraag of zo’n index ook wenselijk is. Een index van samengestelde datasets heeft duidelijke voordelen, maar eenduidigheid *simplicity* heeft ook een groot nadeel. Een dergelijke index kan meer informatie verbergen dan ze overbrengt.¹¹⁹⁵

Bovendien zijn er weerstanden van politieke aard. Een mondiale Human Security Index plaatst per definitie landen onder- en bovenaan de lijst. Een land dat onderaan bungelt, is blijkbaar niet in staat om zijn inwoners te beschermen, wanneer de regering van zo’n land zélf al geen directe bedreiging voor haar inwoners vormt. Gezien de toenemende internationale consensus dat nationale soevereiniteit afhangt van de bescherming die een land haar burgers biedt, lijkt een lage plaats op een HSI een regelrechte uitnodiging voor buitenlandse machten om het bewind over te nemen. Zoals dat dan ook gebeurde in Kosovo, Oost-Timor, Haïti, Afghanistan en Irak.

Als laatste kan een HSI, wanneer die zou worden opgesteld of geaccepteerd door een organisatie als de VN, nadelige diplomatieke gevolgen hebben. Want welke rangschikking je ook organiseert, altijd komt één regering als slechtste uit de bus, altijd bungelt een groepje landen onderaan. Elke rangschikking zal dan ook wrok en weerstand oproepen bij hen die niet goed presteren. En wrok of weerstand vormen geen ideale voedingsbodem voor diplomatiek opereren. Volgens insiders zou dergelijke weerstand wel eens de reden kunnen zijn waarom agentschappen van de Verenigde Naties lange tijd het creëren van een Index van de rechten van de mens hebben ontmoedigd.¹¹⁹⁶

Differenzierungsverlust

Wat allemaal niet wegneemt dat zo’n Human Security Index er al lang had moeten zijn. Een index is immers onmisbaar om een concept werkbaar te maken. Een Human Security Index is echter niet alleen noodzakelijk om de grote lijnen rondom Human Security in beeld te brengen. Het

¹¹⁹⁵ Human Security Report 2005, a.w., *Creating a human security index?* p. 90-91.

¹¹⁹⁶ Andrew Mack, *Report on the feasibility of Creating an Annual Human Security Report*, 2002. Geciteerd door Tadjbakhsh & Chenoy, *Human Security*, a.w., p. 241.

zou ook wel eens het vermoeden kunnen bevestigen dat de verschillen in Human Security tussen de meeste inwoners van het Westen en de meesten in het Zuiden sterk toenemen. Het is zelfs denkbaar dat de westelijke en zuidelijke veiligheid inmiddels zo ver uiteenlopen dat we hen niet langer onder een noemer kunnen vangen. Het nu nog algemene begrip Human Security zou feitelijk uiteen moeten vallen in *relative human insecurity* en *absolute human insecurity*. Omdat Human Security dit onderscheid vooralsnog niet maakt, gaat het concept mank aan een 'veiligheidsrelativisme'. Plaatsen als Ndirande, waar mensen als Grace Phiri doorlopend vrezen de dag van morgen niet te halen, bevinden zich ongetwijfeld onder dergelijke *security thresholds* en zouden dan ook moeten worden aangemerkt als 'absoluut onveilig'. Het ligt voor de hand dat daar dan ook de meeste aandacht en de meeste middelen naar toe moeten gaan.

Concrete, maar al te concrete voorbeelden van dit veiligheidsrelativisme vinden we in het *Human Development Report 1994*. Hoewel de opstellers duidelijk de nadruk leggen op de extreme omstandigheden waaronder veel mensen moeten leven, onderscheidt het rapport toch maar amper tussen absolute en relatieve onveiligheid. Zo schrijft het in één alinea 'In zowel de Verenigde Staten als in de Europese Unie leeft bijna vijftien procent van de bevolking onder de armoedegrens. (...) Maar de meest acute problemen bevinden zich in ontwikkelingslanden waar meer dan eenderde van de bevolking onder de armoedegrens leeft.'¹¹⁹⁷ Het is een opmerking die feitelijk klopt, met dat verschil dat de vijftien procent arme Europeanen in hun verzorgingsstaten vele malen beter af zijn dan de 33 procent extreem armen in Afrika of Azië.

Een vergelijkbaar voorbeeld is de onveiligheid van vrouwen. Hier wordt geen enkel onderscheid gemaakt tussen landen als Afghanistan waarin vrouwen notoir gevaar lopen om te worden uitgestoten, geslagen, verminkt of vermoord, en landen als Noorwegen waarin de verschillen in veiligheid tussen mannen en vrouwen eerder verwaarloosbaar zijn: 'Onder de ergste persoonlijke bedreigingen bevinden zich de bedreigingen aan het adres van vrouwen. In geen enkele samenleving zijn vrouwen veilig of worden vrouwen hetzelfde behandeld als mannen. Persoonlijke onveiligheid overschaduwde hun leven van de wieg tot het graf. In het huishouden zijn zij als laatsten aan de beurt om te eten. Op school zijn zij de laatsten die worden onderwezen. Op het werk zijn zij de laatsten die worden aangenomen en de eersten die weer worden ontslagen. Zowel in

¹¹⁹⁷ 'In both the United States and the European Union nearly 15 percent of the people live below the poverty line (...) But the most acute problems are in the developing countries where more than a third of the people live below poverty line. In: *Human Development Report 1994*, a.w., p. 26.

kindertijd als in hun volwassen bestaan worden zij misbruikt op grond van hun geslacht.¹¹⁹⁸

Niet alleen het *Human Security Report* van 1994 lijdt aan veiligheidsrelativisme, dat geldt ook voor het tweede, grondleggende rapport: *Human Security Now. Protecting and empowering people* uit 2003, van de door Kofi Annan aangezwengelde Commission on Human Security. Ook dit rapport, waarvan de betrokkenheid bij extreem onveilige armen al evenmin ter discussie staat, weet maar amper onderscheid te maken in relatieve en absolute veiligheid. Zo schrijft het in één alinea: 'In Afrika ten zuiden van de Sahara bevindt dood door honger of ondervoeding zich aan de horizon van het dagelijks leven, het is een bedreiging die het sociale weefsel aantast. In ontwikkelde landen, betekent structurele werkloosheid niet alleen verlies van inkomen, maar ook een gevoel van totale mislukking en uitsluiting van de maatschappij.'¹¹⁹⁹ Het is wederom een observatie die feitelijk klopt. En het is wederom een observatie die onder de abstractie 'bedreiging van het sociale weefsel' geen enkel onderscheid maakt tussen een hongerdood in Somalië en werkloosheid die in een land als Luxemburg met uitkeringen wordt opgevangen.

Op vergelijkbare wijze oordeelt het rapport over de verspreiding van infectieziekten, en dan met name hiv-aids. Opnieuw wordt geen enkel verschil onderkend tussen landen waar hiv-aids in de gezondheidsstatistieken maar amper meetelt, en landen waar de ziekte een allesverwoestend spoor van ellende en vernietiging trekt. 'Alleen al de hiv/aids-epidemie maakt duidelijk dat er wereldwijd geen land bestaat dat niet met de rest verbonden is. Meer internationale samenwerking zal nodig zijn om op doeltreffende wijze de controle en uitroeiing van een besmettelijke ziekte te monitoren, om verdere uitbraken te voorkomen en om de overbrenging binnen en tussen de landen te verminderen.'¹²⁰⁰

Al deze citaten zijn niet onwaar – aids kent geen grenzen, langdurige werkloosheid leidt alom tot sociale uitsluiting, ook in Europa bestaat sek-

1198 'Among the worst personal threats are those to woman. In no society are woman secure or treated equally to men. Personal insecurity shadows them from cradle to grave. In the household, they are the last to eat. At school, they are the last to be educated. At work, they are the last to be hired and the first to be fired. And from childhood through adulthood, they are abused because of their gender.' In: *New Dimensions in Human Security*, a.w., p. 31.

1199 'In Sub-Saharan Africa, death by starvation or malnutrition is at the horizon of everyday life, a threat that erodes the social fabric. In developed countries, continuous unemployment means not only loss of income but also a sense of total failure and exclusion from society.' In: 'Human Security Now. Protecting and empowering people', in: *Human Security Now*, a.w., p. 74.

1200 'The HIV/AIDS epidemic alone has made it clear that there is no place in the world from which a country is disconnected. Increased international cooperation will be required for effective monitoring, control and eradication of infectious diseases, to prevent further outbreaks and decrease transmission both within and between countries.' In: *Human Security Now*, a.w., p. 98.

sueel geweld en kunnen sommige mensen maar amper rondkomen – maar ze lijden ze wel aan *Differenzierungsverlust*. Ze missen het vermogen om achter de oppervlakkige overeenkomsten diepgaande verschillen te zien.

Deze verschillen zijn echter niet evident. Ze kunnen alleen zichtbaar worden gemaakt op grond van expliciete normatieve criteria, die duidelijk aangeven wanneer onveiligheid zo verwoestend ingrijpt in een mensenleven dat het onacceptabel is.

Dat lijkt ook de conclusie van Shahrbanou Tadjbakhsh and Anuradha M. Chenoy aan het eind van hun belangwekkende boek *Human Security. Concepts and Implications*. ‘Naar onze mening is de meest urgente onderzoeksagenda die naar indicatoren van menselijke veiligheid en, vervolgens, naar een nauw omschreven ‘veiligheidsdrempel’ waaronder het leven ondraaglijk is voor mensen en dat niet mag worden getolereerd door degenen die iets aan kunnen doen.’¹²⁰¹ En de enige manier om zo’n nauw omschreven veiligheidsdrempel op te trekken is het formuleren van een normatief, van een moreel criterium waarmee kan worden bepaald wanneer iemand zich onder of boven deze drempel bevindt. Lijdt Human Development in de vorm van de Millenniumdoelen aan een gebrek aan politieke slagkracht, Human Security ontbreekt het aan een moreel criterium.

Zoals ‘Menselijke Ontwikkeling’ in de vertaling van de MDG’s een a-politiek concept blijkt te zijn, zo is ‘Menselijke veiligheid’ een a-moreel concept. Human Security ontleent zijn waarde aan zijn aandacht voor de veiligheid van iedereen, zowel in het arme als in het rijke deel van de wereld. Het concept ontbeert zowel een fatsoenlijke analyse van de onveiligheid waarin zowel de rijken als de armen verkeren en het ontbeert een moreel criterium op grond waarvan hun behoeften en prioriteiten kunnen worden beoordeeld.

Hoe belangrijk het is om arme mensen veiligheid te bieden, zo discutabel zijn veel argumenten waaruit Human Security is opgetrokken. Wanneer het Human Security-concept suggereert dat de wereld alsmaar onveiliger wordt, dan is het sterk de vraag of deze analyse wel klopt, het tegendeel lijkt het geval. Wanneer Human Security via de gedachte van de ‘wederzijdse kwetsbaarheid’ stelt dat er een onmiddellijk verband bestaat tussen de onveiligheid in het Westen en onveiligheid in het Zuiden, dan miskent zij dat de grootste dreigingen in het Zuiden maar amper invloed hebben op de onveiligheid van mensen in het Westen.

Om dergelijke redenen zou het Westen wel eens weinig animo kunnen voelen om de zuidelijke onveiligheid aan te pakken. De kans is zelfs aanwezig dat de meest onveilige mensen, levend in het Zuiden, nog onveiliger worden omdat

1201 Tadjbakhsh & Chenoy, *Human Security*, a.w., p. 241.

westerse angsten op hen worden afgewenteld. Mogelijk wordt Human Security zelfs ingezet om de veiligheid van de rijksten en meest veiligen nog krachtiger te garanderen, met als gevolg dat de veiligheid van de armsten en minst veiligen van deze wereld verder verzwakt.

Doorlopend wreekt zich het gebrek aan een fatsoenlijke definitie van Human Security. Een dergelijke definitie dient een moreel criterium te bevatten om onderscheid te maken in absolute absolute en relatieve onveiligheid.

25 Kosmopolitisch en politiek denken

Ik begrijp Human Development en Human Security als kosmopolitische actieplannen. Op welk aspect van het kosmopolitisme kunnen beide plannen worden teruggevoerd? Ik presenteer angst en empathie als krachtige sociale emoties in een tijd van mondialisering. In hoeverre zijn angst en empathie terug te vinden in de belangrijkste teksten over Human Development en Human Security? Ik constateer bij Human Security het gebrek aan een moreel criterium, terwijl ik bij Human Development de nadruk leg op een ontbrekende politieke visie. Wat betekent het gebrek aan een moreel criterium voor Human Security? En wat betekent het ontbreken van een politieke agenda voor Human Development?

Human Security wordt in 1994 gelanceerd met de publicatie van het *Human Development Report New Dimensions of Human Security*. Een rapport dat, zoals de meeste Human Development Reports begint met enkele *sweeping statements*.

Deze keer verwijzen zij zonder omhaal naar een gewelddadige werkelijkheid en daarmee naar de bronnen van onze angst: 'De wereld zal geen vrede kennen tot mensen veilig zijn in hun dagelijkse bestaan. Toekomstige conflicten zullen zich vaker afspelen in landen dan tussen landen, en de oorzaken zijn diep geworteld in de groeiende sociaal-economische ontberingen en ongelijkheden. (...) In zijn algemeenheid zal het voor internationale gemeenschap niet mogelijk zijn om welke doelstelling dan ook te bereiken – geen vrede, geen bescherming van het milieu, geen rechten van de mens en democratisering, geen terugdringing van de bevolkingsgroei, geen sociale integratie – wanneer dit niet gebeurt in de context van duurzame ontwikkeling die tot menselijke veiligheid leidt.'¹²⁰²

Dit rapport verschijnt in 1994 en werd voorbereid in 1993. In een van de laatste optimistische jaren vóór Rwanda, Srebrenica en de oorlogen in Congo. Al is, voor de goede verstaander, '93 al een jaar vol aankondigingen. In februari laat Al Qaida een zware bom ontploffen in een parkeergarage onder een van de Twin Towers. In maart wordt Bombay

¹²⁰² *Human Development Report 1994*, a.w., p. 1.

opgeschrikt door een aantal zware bomaanslagen. In april verklaart de Wereldgezondheidsorganisatie tuberculose tot een *global emergency*. In de vroege zomer breekt een conflict uit tussen Irak en de Verenigde Staten, waarbij president Clinton kruisraketten op Baghdad laat neerdalen. In het najaar verliest Amerika de *Battle of Mogadishu* en laat behalve 93 dode Amerikaanse soldaten ook duizend dode Somaliërs achter. En in Moskou bestormen militairen het Russische parlement in een bloedige strijd tussen datzelfde parlement en de omstreken president Boris Jeltsin.

Toch is de opening van *New Dimensions of Human Security* nog mild, vergeleken bij de *statements* in een tweede groot rapport, *Human Security Now. Protecting and empowering people*.

Dit boek uit 2003, uitgegeven door de *Commission of Human Security*, geleid door Amartya Sen en Sadako Ogata, zet al heel wat steviger in. Maar het wordt dan ook geschreven onder de rook van de instortende gebouwen op Manhattan, een bomaanslag op Bali, zware moordpartijen tussen hindoes en moslims in de Indiase deelstaat Gujarat, een bloedige gijzeling van Tsjetsjeense rebellen in Moskou en natuurlijk de Amerikaanse inval in Afghanistan.

Het mondialiseringsproces, aldus de Commissie, 'opent mogelijkheden voor mensen maar toont ook nieuwe breuklijnen. Politieke en economische instabiliteiten, waarvan sommigen vergezeld gaan van bittere conflicten, ontwrichtingen en talloze slachtoffers, zijn uitgebroken binnen de grenzen van staten. Aldus leven mensen overal ter wereld, zowel in ontwikkelingslanden als in ontwikkelde landen onder uiteenlopende vormen van onveiligheid. (...) Met zoveel gevaren, die in onze onderling verbonden wereld vliegensvlug worden overgedragen, moeten instellingen en beleidsmakers alert zijn om individuen en gemeenschappen de juiste bescherming te kunnen bieden.'¹²⁰³

Dit zijn geen opmerkingen *by the way*. Deze opmerkingen representeren het emotionele fundament onder Human Security. Het Human Security-concept is opgetrokken uit angst. Uit angst voor oorlog, geweld en talloze slachtoffers, voor een teloorgaand milieu en economische instabiliteit, voor rechteloosheid en sociale segregatie, voor een uit de hand lopende bevolkingsgroei. Hoewel het rapport van de commissie is opgesteld in de nadagen van 9/11, trekt ze de angst veel breder dan terrorisme alleen. Of die angst is gestoeld op een daadwerkelijk toenemende mondiale onveiligheid, betwijfelde ik al eerder.

Maar ik constateerde ook dat deze vraag er nog maar amper toe doet. Uiteindelijk is het de dynamiek van de globalisering die de angst wekt.

1203 *Human Security Now*, a.w., p. 2.

Het is de onvoorspelbaarheid van een *Runaway World*, *Eine Welt Ohne Halt*, en van een *Liquid World* die ons om het hart slaat. Het zijn de talloze mogelijkheden van een open wereld waarin iedereen met iedereen is verbonden die ons zo onzeker maakt. Het is, zo constateerde ik een plots oplichtende vrijheid die ons laat terugdeinzen en die de 'ellendelingen' de kans geeft om onze angst te manipuleren in de richting van vrees. Het Human Security-concept houdt ons vervolgens voor dat onze angst weer zal afnemen zodra wij bereid zijn om iedereen, overal ter wereld, een basis van veiligheid te bieden.

Daarmee grijpt het Human Security-concept terug op een beproefde gedachte in het kosmopolitische denken: de idee van Immanuel Kant dat wij wel degelijk geweldloos samen kunnen leven, dat dit samenleven een sociaal contract vereist, en dat zo'n sociaal contract via inspanning en bovenal via redelijkheid tot stand kan komen. Net als Kant gaat het Human Security-concept uit van het idee dat er geen *Weltgeist* is die als vanzelfsprekend vrede sticht, laat staan dat mensen zwaarden uit eigener beweging omsmeden tot ploegscharen. Integendeel: het natuurlijk antagonisme waaraan mensen onderworpen zijn, zal mensen en groepen mensen telkens weer met elkaar in conflict brengen.

Desondanks is de 'eeuwige vrede' voor redelijke mensen wel degelijk een reële mogelijkheid. Want mensen kunnen besluiten om elkaar veiligheid te schenken. Om elkaar niet meer naar het leven te staan. Om elkaar de vrijheid te gunnen het leven naar eigen inzicht vorm te geven.

De vraag die zich vervolgens aandient, is op grond van welk criterium we nu kunnen bepalen wie deze veiligheid het eerst en het meest nodig heeft. Is dat het obese kind in München of het hongerige in Mogadishu? Moet meer aandacht gaan naar Grace in Ndirande of naar Grace in New Jersey? Het zou wel eens het gebrek een moreel criterium kunnen zijn dat Human Security belemmert om haar programma van een sluitende definitie te voorzien, gevolgd door een nauw omschreven prioriteitenlijst en een concrete actie-agenda. Nu laat het programma zich verlammen omdat het geen onderscheid aan kan brengen in de mate van onveiligheid in een welvarende Canadese suburb en een een door bendenoorlogen ontworichte Braziliaanse favela.

Dit is, het moet gezegd, meer dan een academische kwestie. Uiteindelijk is het ook een kwestie van geld. In een mondiale samenleving, gevangen in een *culture of fear*, is veel geld beschikbaar voor programma's ter bevordering van veiligheid. Hoe humaan de inzet van Human Security ook is, binnen het concept draait het voor een belangrijk deel om geld. Bijvoorbeeld om 130 miljard dollar aan wereldwijde ontwikkelingshulp (in 2011 en om de meer dan 1600 miljard dollar aan militaire middelen,

die behalve aan oorlog of defensie, ook kunnen worden besteed aan preventie of humanitaire missies.

Dat maakt Human Security op voorhand tot inzet van een politieke strijd. Bij een gebrekkig of afwezig moreel onderscheid in 'relatieve' en 'absolute' onveiligheid echter, zullen veel van deze gelden terecht (blijven) komen in het relatief veilige Westen. Bij hen die de beste toegang tot deze gelden hebben en niet bij hen die het meest onder de onveiligheid lijden.

Een moreel fundament

Het fundament waarop het Human Development-concept en vervolgens de Millenniumdoelen zijn opgetrokken, is een geheel ander dan dat van Human Security. Terwijl Human Security kapitaliseert op de snelle groei van de angst aan het einde van de jaren '90, zo kapitaliseert Human Development op de al even snelle groei van de empathie.

Dat doet, om te beginnen, Mahbub ul Haq, in zijn beroemde artikel *The Human Development Paradigm* uit 1995. Niet zonder reden refereert hij aan Aristoteles, wanneer deze meent dat we nooit rijkdom (dienen te) zoeken om de rijkdom zélf. En dat een goed politiek arrangement zich onderscheidt van een slecht, omdat het goede arrangement mensen in staat stelt om 'florerende levens' te leiden. Ook Haq refereert aan Immanuel Kant, wanneer deze voorschrijft om de mens niet te behandelen als middel maar als doel.

Nergens refereert Mahbub ul Haq aan het 'ik' of het westerse 'wij' dat mogelijkwerwijs voordeel heeft bij de Human Development benadering. Doorlopend refereert hij aan 'de ánderen' die nu nog in de misère zitten en evenzeer de kans moeten krijgen om een lang, gezond en creatief leven te leiden.¹²⁰⁴

In 1990 vinden we precies dezelfde toon terug in het – wellicht door Haq zelf geschreven – eerste *Human Development Report*. 1990 is een jaar dat nog natrilt van de Val van de Muur en het communisme. 'We leven in roerige tijden', constateert de auteur. 'Een onweerstaanbare golf van menselijke vrijheid stroomt door talrijke landen. (...) Mensen beginnen langzaam maar zeker hun eigen lot in de hand te nemen. (...) Alles herinnert ons aan de triomf van de menselijke geest.'

'Temidden van al deze gebeurtenissen herontdekken we de essentiële waarheid dat mensen in het centrum moeten staan van elke ontwikkeling. Het doel van ontwikkeling is dat mensen meer opties krijgen. Een van deze opties is toegang tot een inkomen – niet als doel in zichzelf, maar als een mogelijkheid om meer welzijn te verwerven. Maar er zijn meer

1204 Haq, *Reflections on Human Development*, a.w., p. 14.

opties, waaronder een lang leven, kennis, politieke vrijheid, persoonlijke veiligheid, deelname aan de gemeenschap en de zekerheid dat je mensenrechten worden gegarandeerd.¹²⁰⁵

Hier, en geheel anders dan in de teksten rond Human Security, wordt nergens verwezen naar tendensen die óns bedreigen. Hier, en geheel anders dan in vroegere ontwikkelingsplannen, wordt nergens verwezen naar ónze kansen op zuidelijke markten, wanneer deze met behulp van ontwikkelingsgelden zullen groeien. Of op ónze werkgelegenheid, wanneer arme landen zich zo ontwikkelen dat hun arbeidskrachten de onze niet langer bedreigen. In het Human Development-concept dient de ontwikkeling van de ander domweg geen ander doel dan de ontwikkeling van deze ander.

Tien jaar later, in 2000, zet ook de Millenniumverklaring sterk in op het morele uitgangspunt van wat even later de Millenniumdoelen moeten worden. 'Wij erkennen dat we, in aanvulling op onze eigen verantwoordelijkheden voor onze eigen samenlevingen, ook een collectieve verantwoordelijkheid hebben om de beginselen van menselijke waardigheid, gelijkheid en rechtvaardigheid op mondiaal niveau te handhaven. Als leiders hebben we dan ook een plicht aan alle mensen van deze wereld, in het bijzonder aan de meest kwetsbare, en dan vooral aan de kinderen wie de toekomst toebehoort.'¹²⁰⁶

In 2003 is het Human Development Rapport volledig gewijd aan de Millenniumdoelen. In een speciaal ingekleurd kader schetsen de auteurs expliciet op welke fundamentele waarden de Millennium Declaration en de Millennium Development Goals zijn opgetrokken. Dat zijn vrijheid, gelijkheid, solidariteit, tolerantie, respect voor de natuur en gedeelde verantwoordelijkheid.¹²⁰⁷ Volgens het rapport appelleert vooral het eerste millenniumdoel, de 'supernorm' (waarin wordt aangekondigd een einde te maken aan hongersnood en extreme armoede) sterk aan de 'verbeelding en de empathie van leiders en het publiek overal ter wereld'.¹²⁰⁸ Vandaag zijn er zelfs speciale 'empathie-projecten' gericht op het verkrijgen van steun voor de Millenniumdoelen.¹²⁰⁹

In 2005, tenslotte, haakt het Human Development Report expliciet in op de golf van empathie die Azië bereikt, nadat met kerst 2004 een tsunami

1205 *Human Development Report 1990*, a.w.

1206 Millennium Declaration 2000. Zie: undemocracy.com/A-RES-55-2 (geraadpleegd 28 augustus 2009).

1207 *Human Development Report 2003*, a.w., p. 28.

1208 Hulme & Fukuda-Parr, a.w.

1209 'The Empathy Project is committed to furthering the United Nations Millennium Development Goals and it is involved in many UN related projects.' The Empathy Project. Zie: educatingforgreatness.org/index.html (geraadpleegd 28 augustus 2009).

over haar kusten spoelt. 'De tsunami was een volledig zichtbare, onvoorspelbare en voor een belangrijk deel onvermijdelijke tragedie. Andere tragedies zijn veel minder zichtbaar, voorspelbaar op het monotone af en wel degelijk te voorkomen. Buiten het zicht van de media sterven elk uur 1200 kinderen. Dat is het equivalent van drie tsunami's per maand, elke maand weer, die bovendien de meest kwetsbare burgers ter wereld treft: haar kinderen. (...) Met de technologie die we vandaag ter beschikking hebben, met onze financiële middelen en met onze toegenomen kennis, heeft de wereld de capaciteit om extreme verarming achter zich te laten.'¹²¹⁰

Vanzelfsprekend, schrijven de auteurs van het Human Development Report 1997, doen we Human Development tekort, wanneer we het concept reduceren tot een louter ethisch uitgangspunt. *Eradicating poverty everywhere is more than a moral imperative – it is a practical possibility. The world has the resources and the know-how to create a poverty-free world in less than a generation.*¹²¹¹ Dat is absoluut waar. Toch wordt de vraag niet gesteld of de wereld behalve het morele uitgangspunt, de financiële middelen en de praktische kennis ook de politieke wil heeft om de Millenniumdoelen uit te voeren.

Kan een mondiaal actieprogramma wel worden opgetrokken op een fundament van moraliteit, praktische kennis en veel geld? Bij de filosoof Emmanuel Levinas, die ook zwaar leunde op de ethiek, deed zich een vergelijkbaar probleem voor. In zijn zeer bescheiden politieke denken, ontpopte hij zich als een filosoof van goede bedoelingen. Als een filosoof die eerder in de buurt kon worden gebracht bij een religieus ingekleurde *Gesinnungsethik* dan bij een koele *Verantwortungsethik*, gericht op het daadwerkelijk terugdringen van armoede, oorlog en geweld. Het probleem van Levinas blijkt zich één-op-één door te zetten in het Human Development Concept.

Politiek

Human Security is een a-moreel concept. Human Development is a-politiek. Dat is het zeker in de vorm van de Millenniumdoelen. De morele, aan empathie ontsprongen toon van het concept suggereert dat 'iedere mens van goede wil' wordt gegrepen door de armoede in het Zuiden. De ontwikkelingsdoelen suggereren dat iedereen iets wil doen aan het lijden van de zwaksten. En daarmee suggereren ze dat er geen fundamentele politieke strijd hoeft te worden gevoerd om deze doelen daadwerkelijk te bereiken.

¹²¹⁰ Human Development Report 2005, a.w., p. 1.

¹²¹¹ Human Development Report 1997, a.w.

Een serie goede gesprekken, een forse dosis *awareness*, een snuif publieke druk en de reparatie van de wereld kan beginnen. Wie daarin niet mee wil, is immoreel. Voor een normaal mens is de armoede en onveiligheid in het Zuiden immers onaanvaardbaar. *Poverty*, meent Jeffrey Sachs, *can be ended, and it is a matter of our decision to do so*.¹²¹²

De Millennium Ontwikkelingsdoelen: krachtig gecommuniceerd, moreel geaccepteerd, breed gedragen, sociaal verwoord, koersend op economische ontwikkeling – en met een boterzachte politieke agenda richting het Westen.

Nee, dat was niet wat de opstellers van het even holistische als kosmopolitische Human Development Programma voor ogen hadden. En het is nog veel minder de ontwikkelingsagenda die de theoretici van ‘onze schuld’ en ‘hun schuld’ voor ogen hebben. Voor deze intellectuelen, die de verklaring voor de mondiale armoede expliciet in de westerse wereld zoeken of al even expliciet in die van het Zuiden, schieten niet alleen de Millenniumdoelen tekort, maar ook de Human Development-agenda in zijn algemeenheid. Ook al stelt Mahbub Haq politieke hervormingen voor, wie een radicale positie inneemt ter linker- of ter rechterzijde, meent dat deze hervormingen niet kunnen verhullen dat het Human Development Programma één krachtige herbevestiging is van de politieke status quo en daarmee van de belangen van een westerse, kosmopolitische elite.

Human Development is niet gecompromitteerd omdat het een specifieke politieke agenda ondersteunt. Dat is het omdat het weigert politieke keuzes te maken. Human Development is a-politiek en lijkt zich te kunnen verzoenen met elk politiek systeem waarmee het te maken krijgt. Daarom houden de Millenniumdoelen in de ogen van de een het liberale kapitalisme in het zadel en dienen ze, in de ogen van de ander, de belangen van een even corrupte als oorlogszuchtige zuidelijke elite.

Voor de critici van ‘onze’ en ‘hun’ schuld, zijn de programma’s rond mondiale armoede zo a-politiek, dat hun voorstellen nooit méér kunnen zijn dan reparaties en bijstellingen. Het zijn doekjes voor het bloeden, niet in staat om de gapende wonden aan onze, laat staan aan hún kant te stelpen. Dat de volstrekt a-politieke agenda van de Millenniumdoelen zo breed wordt geaccepteerd, is daarvan wel het beste bewijs.

Daarentegen zijn de critici achter ‘onze’ en ‘hun’ schuld expliciet politiek. Hun inspanningen zijn allesbehalve gericht op reparaties. Beiden zijn ronduit allergisch voor moreel aangedreven ‘westerse’ verbeteringen in het Zuiden. De voorsprekers van ‘onze schuld’ zijn allergisch omdat

1212 Jeffrey Sachs tijdens een toespraak op Cornell University in 2006. Zie: news.cornell.edu/stories/April06/Sachs.Iscol.cover.ak.html (geraadpleegd 28 augustus 2009).

deze verbeteringen maar amper implicaties hebben voor datzelfde Westen, de apologeten van 'hun schuld' zijn allergisch omdat ze geen implicaties hebben voor het Zuiden. Ook zonder met een van beide partijen in te stemmen of te sympathiseren, wordt het tijd dat ik me in beide critici verdiep. Want ze hebben een belangrijk punt te pakken.

Denken over ontwikkeling betekent denken over diepgaande veranderingen in het politieke domein. Per definitie zijn dat veranderingen die niet iedereen zullen bevallen. Ze zullen bijten. Want velen hebben iets te verliezen. Westerse markten verliezen hun bescherming door tariefmuren en andere vormen van overheidssubsidies. Zuidelijke autocraten verliezen hun immuniteit. Het Zuiden zet het mes in alle vormen van overheids corruptie. Het Westen raakt belastinggeld kwijt aan de NAVO wanneer deze met een militaire missie burgers beschermt tegen potentaten.

Het zijn, kortom, veranderingen die moeten worden afgedwongen. Daarmee argumenteren deze critici van Human Development bij voorbaat binnen het domein van de politiek. Een terrein dat sinds de Renaissance wordt verkend door filosofen in de lijn van Machiavelli of Hobbes. Door denkers die de politiek niet zien als een terloopse, zij het onvermijdelijke poging om mensen te overtuigen van de juiste economische aanpak, zoals bijvoorbeeld Millenniumdoel nummer 8 suggereert, maar als een fundamentele en eeuwigdurende strijd om de macht.

Carl Schmitt

De 20^e-eeuwse politiek denker *pur sang*, iemand die in deze tekst al vaker opdook, is de rechtsfilosoof Carl Schmitt. Wanneer ik de pleitbezorgers van hun en onze schuld beter wil begrijpen, om vervolgens ook de gebreken van kosmopolitische programma's als Human Development en Human Security op het spoor te komen, dan doe ik er goed aan me te bezinnen op een belangrijk element in het werk van deze Carl Schmitt.

Voor Schmitt bestaat politiek denken per definitie uit het onderscheid maken in vriend en vijand. Of meer precies: politiek is het domein waarin de verschillende intensiteiten van vriend- en vijandschappen kunnen worden vastgesteld. Wie zijn wil wenst af te dwingen, zal doorlopend onderscheid moeten maken in politieke vrienden en vijanden. Tegenover het morele, juridische, economische of politieke argumenteren, waaraan ontwikkelingsdenkers van Rostow tot Sen en Sachs zo schatplichtig zijn, betoogt Schmitt dat het politieke domein op de voorgrond moet staan. Recht en economie vormen louter een consolidering van de vitale politieke strijd.¹²¹³

1213 Carl Schmitt 'whose reflections on Hobbes's famous use of the ancient aphorism *homo homini*

Politieke denkers van Hobbes tot Schmitt schetsten de samenleving in termen van strijd en conflict. Mensen hebben niet alleen vrienden maar ook vijanden. *Wer den Teufel nicht hassen kann, der kann auch Gott nicht lieben*, meende de nationaalsocialist Joseph Goebbels.¹²¹⁴ En de anti-fascist André Malraux schreef: *Oh, what a relief to fight, to fight enemies who defend themselves, enemies who are awake!*¹²¹⁵ Wanneer Albert Einstein en Sigmund Freud zich gezamenlijk buigen over de vraag of oorlog onvermijdelijk is (*Why War*, 1933) dan betoogt Einstein dat elke poging om oorlog uit te bannen 'eindigde als een erbarmelijke mislukking. (...) Want de mens draagt een sterk verlangen naar haat en vernieling in zich'. 'Menselijke wezens', voegt Freud daar vrolijk aan toe, beschikken nu eenmaal over 'instincten die trachten te vernietigen en te doden'.¹²¹⁶

Denken in termen van vriend en vijand, impliceert dan ook het aangaan van conflicten. Dat kan zowel een oproep zijn tot een *Clash of Interests* zoals de aanhangers van de 'onze schuld'-theorie voorstaan, als tot een *Clash of Civilisations* zoals veel aanhangers van de 'hun schuld'-theorie voor ogen hebben. Het zijn conflicten die mogelijk met diplomatieke middelen kunnen worden opgelost, maar doorgaans worden gedefinieerd in termen van geweld en strijd.

Het zijn politieke conflicten die in extreme gevallen in een oorlog moeten worden beslecht.¹²¹⁷ Politieke analysten, gegrepen door een vriend-vijand-denken, zullen maar zelden zoeken naar reparaties, naar oplossingen binnen de staat, het recht, de economie of de moraal. Zij zetten al hun kaarten op de politieke strijd waarin de vijand moet worden verslagen. De meest radicalen onder deze politieke denkers zullen deze strijd dan ook op het scherpst van de snede uitvechten. Dat doen niet alleen de meest radicalen onder de pleitbezorgers van 'hun schuld', de architecten van 'Irak' en Anders Breivik – dat doen ook de pleitbezorgers van onze schuld, de activisten van *black box* en Volkert van der Graaf.

Huntington, Hardt en Negri

Een van de meest politieke denkers onder de pleitbezorgers van 'hun schuld' is Samuel Huntington (1927-2008),¹²¹⁸ auteur van *The clash of*

lupus led to a theory of generalized hostility to the other in a world divided between Freund und Feind', Springborg, a.w., p. 4.

1214 Zie: en.wikiquote.org/wiki/Joseph_Goebbels (geraadpleegd 23 april 2011).

1215 Zie: theatlantic.com/ideastour/archive/kaplan-10.html (geraadpleegd 23 april 2011).

1216 Geciteerd in: Huntington, *Wie zijn wij*, a.w., p. 39.

1217 John E. McCormick, 'Introduction to Schmitts "The age of neutralizations and depoliticizations"', *Telos*, summer 93, issue 96, 1993. Zie: es.geocities.com/sucellus23/telos13.htm (geraadpleegd 3 september 2009).

1218 Velen plaatsen Huntington ter rechterzijde van het politieke spectrum, zelf zag hij dat ongetwijfeld anders. Zo was Huntington lid van de Democraten en steunde in 2004 presidentskandidaat

Civilizations and the Remaking of World Order, een spraakmakend boek uit 1996 over de wereld ná de Val van de Muur. Huntington schetst een nieuwe realiteit waarin de oude vijandschappen tussen kapitalisme en communisme zijn opgeheven. Dat betekent niet dat nu de 'eeuwige vrede' uitbreekt. Integendeel. Nieuwe vijandschappen staan alweer voor de deur en verdienen onze aandacht.

Na de strijd tussen politieke ideologieën, meent Huntington dat het nu 'beschavingen' zijn die elkaar naar het leven staan. Deze 'botsende beschavingen' vormen een nieuwe fase in de evolutie van conflicten. En de belangrijkste *clash* die Huntington ontwaart, is die waarin de, door hem, superieur geachte westerse en christelijke beschaving tegenover de islamitische zal komen te staan. Deze strijd wordt, voor de goede orde, niet gezocht door het Westen. Nee, die wordt aangejaagd door hén. En die strijd heeft al een lange geschiedenis. 'Intense vijandschappen en gewelddadige conflicten tussen moslims en niet-moslimvolkeren zijn wijdverbreid', schrijft Huntington en somt vervolgens een lange serie van 'bloedige en rampzalige oorlogen' op die allen door moslims werden aangejaagd.¹²¹⁹ 'De islam is een bron van instabiliteit in de wereld',¹²²⁰ en zowel de agressie naar binnen en buiten toe, als de achterstand in ontwikkeling is dan ook exclusief 'hun schuld'. Handenwrijvend roept Huntington het Avondland dan ook op om zich klaar te maken voor een hernieuwde strijd tegen de militanten uit de Oriënt.

Vervolgens maar nog impliciet, richt Huntington zijn pijlen op de eigen, westerse, liberale elite die, gevangen in wufte decadentie, deze nieuwe vijandschap niet onder ogen wenst te zien. Het is een kosmopolitische elite die uit idealistische overwegingen geen verschil wenst maken in vriend en vijand en de politieke realiteit ronduit lijkt te ontkennen. Het is een elite die in de komende strijd zonder meer het onderspit zal delven.

In zijn laatste grote boek *Who Are We?* uit 2004 keert Huntington zich expliciet tegen deze elite door haar *linea recta* verantwoordelijk te stellen voor de vervagende Amerikaanse identiteit; verantwoordelijk voor een Amerika dat niet langer in staat is zijn vijanden te herkennen en zich tegen deze vijanden te verdedigen.¹²²¹ Huntingtons analyse is vergelijkbaar met die van Carl Schmitt voor het uitbreken van de Tweede Wereld-

John Kerry tégen zittend president George Bush. En terwijl hij groot voorstander was van de oorlog in Vietnam, keerde hij zich tegen de oorlog in Irak. Toch was hij, zo schrijven vrijwel alle necrologen bij zijn overlijden een 'instinctieve conservatief'. Zie bijvoorbeeld: prospectmagazine.co.uk/2009/02/themeaningofhuntington/ (geraadpleegd 23 april 2011).

1219 Samuel Huntington, *Botsende beschavingen. Cultuur en conflict in de 21^e eeuw*, Antwerpen: Anthos, 1997. P.278-283.

1220 Huntington, *Botsende beschavingen*, a.w., p. 290.

1221 Huntington, *Wie zijn wij*, a.w., p. 282-290, 345.

oorlog.¹²²² Alleen was het toen nog de vijandschap tussen enerzijds de Sovjet-communisten met hun 'technologische anti-religie' en anderzijds het Westen met zijn diepe wortels in het waardengeladen katholicisme.

Volgens historici zou Schmitts analyse wel eens een directe bron kunnen zijn geweest voor die van Huntington zestig jaar later.¹²²³ Want zoals Huntington in de jaren '90 waarschuwt voor een *Kulturkampf* tussen de islam en het Westen, en tegelijkertijd de liberale intellectuelen hekelde die geen oog hebben voor 'problemen van moreel verval, culturele zelfmoord en politieke verdeeldheid'¹²²⁴ – zo hekelde Schmitt eind jaren '30 een vergelijkbare intellectuele hang naar 'waarden-neutraliteit' die het katholieke Westen al even onverbiddelijk richting zelfmoord leek te stuwten.¹²²⁵

Vertegenwoordigt Huntington de moderne politieke denker *par excellence* onder de 'hun schuld'-theoretici; onder de theoretici van 'onze schuld' zijn dat Michael Hardt (1960) en Antonio Negri (1933),¹²²⁶ auteurs van het belangrijkste manifest van de anti-mondialiseringsbeweging, *Empire* uit 2004. Ook hun werk bevindt zich in de lijn van Schmitts filosofie, wanneer zij schetsen hoe een mondiaal rijk ontstaat waarin het onderscheid tussen vriend en vijand vervaagt. Dit is het nieuwe, kapitalistische *Empire* uit de titel van het boek, een wereldrijk dat weliswaar suggereert mondiaal te zijn, maar waarin met name de Verenigde Staten en multinationale bedrijven een almachtige positie innemen. Een positie die het Zuiden bepaald geen voordeel brengt. De aanhoudende ellende onder honderden miljoenen in Azië, Latijns-Amerika en vooral Afrika, is immers evident.

Het probleem, menen Hardt en Negri, is dat deze positie niet langer te vergelijken valt met het vroegere imperialisme van de westerse landen. Al was het maar omdat in dit imperialisme het vriend-vijand schema van de onderdrukker en de onderdrukte nog duidelijk herkenbaar was.

1222 Carl Schmitt, 'Het tijdperk van neutraliserings en depolitiserings' (1932), in: Schmitt, *Het begrip politiek*, a.w.

1223 Niet alleen Samuel Huntington argumenteert binnen een aan Schmitt ontleend denkkader, dat lijkt te gelden voor het gehele zogenoemde neo-conservatieve denken in de (Amerikaanse) politiek ten tijde van de regering van G.W. Bush. Zie o.a. Erin Runions, 'Theologico-Political Resonance: Carl Schmitt between the Neocons and the Theonomists', *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies* 18, 2007, p. 43-80 en William E. Scheuerman, 'Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib', *Constellations*, vol. 13, issue 1, 2006, p. 108-124.

1224 Huntington, *The clash of Civilizations*, a.w., p. 304.

1225 Alex Schulman, *Carl Schmitt and the Clash of Civilizations: The Forgotten Context* (paper gepresenteerd in 2009). Zie: allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/3/1/7/3/1/pages317314/p317314-1.php (geraadpleegd 22 april 2011).

1226 In interviews zegt Negri als 'broeder' volledig aan de kant te staan van de autocratische Venezuelaanse president Hugo Chavez. Eind jaren '90 zat Negri in Italië een gevangenisstraf uit wegens medeplichtigheid aan de terreur van de Rode Brigades. Zie: archive.indymedia.be/news/2004/10/88924.html (geraadpleegd 23 april 2011).

Het laat 20^e eeuwse Empire straalt daarentegen politieke neutraliteit uit en lijkt alles en iedereen in zich op te nemen. Omdat het Empire alles overwoekert, komt de politieke dimensie amper nog aan de oppervlakte. Daarmee suggereert het Empire de aloude tegenstelling tussen vriend en vijand te overstijgen. Maar verdwenen zijn die tegenstellingen allerm minst. Hardt en Negri zien het nu als hun taak om de tegenstellingen weer aan het licht te brengen, om het almachtige Empire daarmee van binnenuit te confronteren en zo de politieke strijd weer mogelijk te maken.

Binnen, verstopt en versplinterd in de vele krochten van het Empire, ontdekken Hardt en Negri nu de *multitude*, de 'menigte', in marxistisch jargon ooit aangeduid als het 'proletariaat'. Het is dat deel van wereldbevolking dat in haar voortdurende verlangen naar vrijheid en democratie de almacht van het Empire betwist.¹²²⁷ Eenvoudig is het overigens niet om de multitude tegen het Empire op te zetten, want een van de kenmerken van het Empire is immers dat het telkens weer elementen uit de menigte in zich opneemt en productief maakt. De menigte is en blijft daarom een deel van het Empire. Toch gokken Hardt en Negri erop dat de menigte tegen het Empire in opstand komt. Die opstand wordt niet alleen zichtbaar in het stemgedrag van bijvoorbeeld Latijns-Amerikanen die bewust voor anti-Amerikaanse leiders als Morales (Bolivia) of Chaves (Venezuela) kiezen.¹²²⁸ Het wordt ook duidelijk in de beweging van de andersglobalisten, die hun gevoelens, creativiteit en utopische ideeën inzetten om de almacht van het Empire te doorbreken.

Opnieuw is het Carl Schmitt, die in de jaren '30 een vrijwel identiek verhaal vertelt. Op dat moment overheerst, aldus Schmitt, het *Liberal Internationalism* van de Amerikaanse president Harold Wilson. Ook dan groeien wereldwijde commerciële netwerken, ook dan groeit het belang van internationaal recht (samengebald in Wilsons Volkerenbond), ook dat is een tijd van a-politieke massaconsumptie. Ook in de jaren '30 wordt de concrete politieke strijd weggevaagd ten behoeve van idealistische motieven als wereldvrede en mensenrechten.¹²²⁹ Maar ook dan stuit het Empire op verzet van binnenuit.

Het is een verzet, zo weten we nu, dat niet veel later van het liberale kapitalisme zal winnen. Het is een overwinning die Carl Schmitt uiteindelijk tot kroonjurist van deze nieuwe orde zal maken.

1227 Jan-Werner Müller, *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Postwar European Thought*, New Haven: Yale University Press 2003.

1228 Michael Hardt & Antonio Negri, *Commonwealth*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2009.

1229 Mathew Coleman & John A. Agnew, 'The Problem with Empire', in: Jeremy W. Crampton & Stuart Elden (eds.), *Space, Knowledge and Power. Foucault and Geography*, Burlington: Aldershot 2007, p. 328.

Politiek en moraal

Terwijl ontwikkelingsdenkers ‘voorbij schuld en boete’ het mondialiseringsproces als een gegeven beschouwen, staan politieke denkers als Huntington enerzijds en Hardt en Negri anderzijds bijzonder sceptisch tegenover de mondialisering, inclusief het kosmopolitische denken dat deze mondialisering begeleidt.

Zowel voor de radicale volgers van ‘hun schuld’ als van ‘onze schuld’ gaan mondialisering en kosmopolitisme per definitie gepaard met het verhullen van politieke tegenstellingen. Mondialisering is het wereldwijde uitsmeren van een economisch programma dat volledig de politieke strijd verhuult die in werkelijkheid woedt.

Zoals Hardt en Negri aanhaken bij de andersglobalisten en de miljoenen kiezers achter Chavez en Morales, zo haakt Huntington aan bij de ‘gewone Amerikaan’. Bij de mannen en vrouwen die van Amerika houden, die op zondag de kerk bezoeken, gevolgd door een bezoek aan de *shopping mall*. En zowel de anti-globalist van Hardt en Negri als de gewone Amerikaan van Huntington heeft geen enkele boodschap aan de wufte exercities van de kosmopolitische elite. Het uiteindelijke doel van beide partijen is dan ook de almacht van het liberale kosmopolitisme te doorbreken en de politieke strijd die daaronder woedt weer zichtbaar en vruchtbaar te maken. Om dat te bereiken, zo meent zowel Huntington als Hardt & Negri, zullen de door de liberale elite in slaap gesuste massa’s weer bewust moeten worden gemaakt.

Kosmopolitische intellectuelen als Haq en Sachs denken vanuit het morele perspectief van Kant, Levinas en Sen. Voor anti-kosmopolitische intellectuelen als Hardt, Negri en Huntington, denkend vanuit het politieke perspectief van Carl Schmitt, mogen morele argumenten geen rol van betekenis spelen. Het morele domein dient scherp te worden onderscheiden van het politieke domein. Het christelijke ‘heb uw vijanden lief’ of Kants ‘handel uitsluitend volgens dat maxime waarvan je terzelfder tijd zou willen dat het een algemeen geldende wet was’ zijn louter geschikt voor het privé-domein. En niet voor de harde strijd die de kern uitmaakt van het politieke denken. Moraal is volgens de denkers van ‘hun’ en ‘onze schuld’ zo populair onder kosmopolieten, omdat zij niet in staat zijn om problemen in politieke termen te begrijpen.

Echte politieke denkers mogen zich volgens deze anti-kosmopolieten dan ook nooit laten verleiden de wereld in morele termen te verstaan. De eerste en laatste zorg van de politieke denker is het verwerven van macht en het uitschakelen van zijn tegenstanders.

In de epiloog van dit boek zal ik de kritiek van het politieke denken – in de lijn van Hobbes, Machiavelli, Schmitt en Alain Finkielkraut – op

het kosmopolitisme nog iets verder uitwerken. Want ik acht het belang van de politieke kritiek op de economische ontwikkelingsmodellen groot. Niet omdat de politieke filosofie van Carl Schmitt in zichzelf zo belangrijk of consistent is, of dat hij op interessante wijze het werk van Machiavelli of Hobbes opnieuw doordenkt. Zelfs niet omdat Schmitts filosofie een fascinerende inkijk verschaft in het denken van de rechtse en linkse tegenstanders van het liberale gedachtegoed, waaronder het kosmopolitisme. Wel omdat denkers in de lijn van Hobbes, Machiavelli en Schmitt een fundamenteel gebrek blootleggen van met name het Human Development-discours.

Inderdaad kent het kosmopolitische ontwikkelingsdenken geen politieke oriëntatie. Geconfronteerd met het werk van bijvoorbeeld Schmitt openbaart zich bij nogal wat ontwikkelingsstrategen een uiterst zwak punt: zij houden maar amper rekening met de weerbarstige politieke werkelijkheid waarin ze hun plannen presenteren. Ze zijn maar amper voorbereid op harde conflicten om macht en zeggenschap.

Bij de denkers van 'onze schuld' en 'hun schuld' leeft daarentegen een veel scherper besef van een mogelijke vijandschap dan in het liberale milieu. Daarom zijn zij het, de rechtse en linkse leerlingen van Schmitt, die de liberalen op voorhand confronteren met de weerspanning van de politieke realiteit.

En, belangrijker nog: niet alleen confronteren deze denkers de liberale kosmopolieten met ideeën die niet met de hunne verenigbaar zijn. Ze wijzen er ook op dat zij niet alleen zijn. Wanneer Huntington hamert op het feit dat hij en niet zijn liberale tegenstanders op de steun kan rekenen van een meerderheid van het Amerikaanse volk, en wanneer Hardt en Negri ons vertellen dat ontelbaren in de multitude, ondanks hun a-politieke consumptiedrang, wel degelijk verlangens en behoeften koesteren die niet door het Empire te vervullen zijn, dan doen kosmopolieten er goed aan zich deze kritiek ter harte te nemen.

Zo oordeelt een scherpe recensent van de *The Washington Post* als volgt over het meest recente boek van de kosmopoliet Jeffrey Sachs, *Common Wealth* uit 2008. 'Het grootste probleem van dit soort boeken is dat ze niet serieus ingaan op de vraag naar het bestuur van de mondiale samenleving. (...) Tegen het einde van het boek veronderstelt *Common Wealth* vrolijk dat Verenigde Naties het wel even zullen regelen. Sachs had zich moeten verdiepen in knoestige vragen hoe mondiale structuren in elkaar zitten en hoe deze kunnen worden verbeterd. Nu besteedt hij zijn tijd aan oppervlakkige en niet bijster originele kritiek op het buitenlandse beleid van de Verenigde Staten. (...) Economen zoals Sachs zouden zich eens moeten verdiepen in de politieke machinaties die ten grondslag lig-

gen aan de status quo die ze verafschuwen, in plaats van ons te begraven onder deze vruchteloze beschouwingen.’¹²³⁰

In zijn kritiek sluit deze recensent van Sachs’ boek naadloos aan bij het prachtige commentaar op Carl Schmitt van de politicoloog Alan Wolfe. In een scherpe analyse van het politieke denken in het progressief-idealistische kamp van de (kosmopolitische) *Liberals* en het conservatief-realistische kamp van de (politieke)

Conservatives schrijft Wolfe dat ‘de verschillen tussen liberals en conservatives niet alleen gaan over de politieke doelen die zij nastreven, maar ook over het politieke bedrijf zélf. (...) Voor liberals is politiek niet meer dan een middel, conservatives zien politiek als een doel op zich. Voor liberals stopt het politieke bedrijf wanneer zekere normen dreigen te worden geschonden, voor conservatives stopt politiek nooit. Liberals zien conservatives als mogelijke medestanders, conservatives zien liberals niet eens staan. Liberals geloven dat politiek handelen moet worden genormeerd op grond van hogere idealen als procedurele integriteit, historische precedentes, welzijn of het grootste nut voor de grootste groep, of consequenties voor toekomstige generaties. Conservatives erkennen maar één politieke grens en die is pas bereikt wanneer de vijanden onschadelijk zijn gemaakt en het conservatieve doel is bereikt.’¹²³¹

En hoe integer, in moreel, economisch of politieel opzicht de aanhangers van Rostow, Sachs, Sen of Haq ook denken te handelen, vroeger of later komen ook zij terecht in een politieke arena waar hun humanitaire verhaal maar amper betekenis heeft. Niet omdat dit specifieke verhaal niet wordt begrepen. Maar omdat het überhaupt niet om verhalen, of om verhalen alléén, blijkt te draaien.

Zij komen terecht in een arena waarin het ook, zo niet louter, draait om macht, voorafgegaan door de vraag wie vriend is en wie vijand. Wanneer Schmitt gelijk heeft (en de praktische politiek lijkt dat gelijk nogal eens aan te tonen), zal Sachs niet alleen de grootste moeite hebben om binnen de politieke arena van de rijke landen de miljarden bijeen te harken die nodig zijn om de Millenniumdoelen uit te voeren. Ook bij het uitgeven van deze miljarden in de Derde Wereld zal hij de politieke arena moeten betreden. En opnieuw zal hij op politici stoten die voor alles denken in termen van vriend en vijand.

Met vuur speelt hij die het domein van de politiek negeert. Alleen door

1230 Daniel W. Drezner, ‘Economics for a crowded planet’, *The Washington Post/The Nation* Malawi 26 augustus 2008.

1231 Alan Wolfe, ‘A Fascist Philosopher Helps Us Understand Contemporary Politics’, *The Chronicle Review*, vol. 50, issue 30, 2 april 2004, p. B16. Zie: chronicle.com/free/v50/i30/30b01601.htm (geraadpleegd 26 augustus 2009).

conflicten op voorhand niet uit te sluiten, door expliciet en vroegtijdig in vriend en in vijand te onderscheiden, is het mogelijk om het politieke vuur beheersbaar te maken, geweld tot een minimum te beperken en zoveel mogelijk van je politieke doelstellingen te realiseren.

Wellicht dient het Sachs als troost, dat dit ook geldt voor de aanhangers van het 'onze schuld'- en het 'hun schuld'-verhaal. Ook zij zullen nooit hun volledige gelijk kunnen halen, hoe niets ontziend ze er ook voor zullen vechten. Het grote verschil met de liberalen is dat zij dat op voorhand beseffen, wat hun politieke strijd in elk geval overzichtelijker maakt.

Samengevat: wie wil opkomen voor Grace Phiri, zal zich in elk geval de *political clarity* moeten verschaffen wie hem terzijde staat en wie niet. Vervolgens zal hij dan moeten kiezen of hij de strijd met zijn vijanden wil, kan en durft aan te gaan.

Het kosmopolitisme is de intellectuele bron waar Human Development en Human Security uit drinken. In het kosmopolitisme verbindt een besef van de universele waardigheid van mensen zich met de zorg voor het zelf en de zorg voor de ander. Human Development, althans in de vorm van de Millenniumdoelen, is een moreel gemotiveerd programma dat gebruik maakt van een sociaal-economisch instrumentarium. Human Security is daarentegen een programma dat zich laat motiveren door de angst en daarbij gebruik maakt van een juridisch-politioneel instrumentarium. Maar terwijl Human Development veel te weinig oog heeft voor het politieke krachtenveld waarbinnen het opereert, mist Human Security een moreel criterium om verschillende varianten aan onveiligheid te onderscheiden. In de jaren '30 van de 20^e eeuw wees de Duitse 'politiek theoloog' Carl Schmitt al op het belang van politiek denken, aan het einde van de 20^e eeuw werkten politieke filosofen als Huntington en Hardt & Negri zijn ideeën opnieuw uit. Praktische kosmopolieten doen er goed aan om hun kritieken ter harte te nemen.

26 Waardigheid, een open concept

Ik startte mijn onderzoek na een bezoek aan The Family of Man in Clervaux en na een ontmoeting met Grace Phiri in Ndirande. Hoe kijk ik nu, aan het einde van dit onderzoek, terug op Clervaux en Ndirande? Is het mogelijk om een aanzet te geven tot een nieuw en praktisch kosmopolitisch concept, waarin The Family of Man en Grace Phiri worden verenigd? En, zo ja, aan welke term zou dit nieuwe concept dan kunnen ontspringen?

De opstellers van de Millenniumdoelen gaan uit van een diepe kloof tussen West en Zuid, waarbij het Westen de plicht – *the white man's burden* – heeft om het Zuiden in haar ontwikkeling te helpen. Daarentegen zien de auteurs van de Human Security-concepten de kloof tussen West en Zuid inmiddels als gedicht en wel door een alomspannende en wederzijdse onveiligheid – *mutual vulnerability*.

Toch zullen de denkers achter beide concepten er niet aan ontkomen deze kloof op meer genuanceerde wijze te heroverwegen. In steeds meer arme landen ontstaan enclaves met exorbitant rijke mensen, terwijl in steeds meer rijke landen de armoede van specifieke groepen mensen sterk toeneemt. In rijke landen blijken specifieke vormen van geweld, waaronder moord en verkrachting, maar niet te dalen, terwijl zich in arme landen steeds minder gewelddadige conflicten afspelen. De Bentley's en Rolls Royces die rondtoeren in de Indiase metropool Mumbai contrasteren niet alleen scherp met de extreme armoede van de *slumdwellers* in Dharavi, maar ook met de klanten van voedselbanken in Nederland. De *working poor* in de trailerparken van de Verenigde Staten staan niet alleen op grote afstand van de bewoners van *residential areas* rondom Central Park in New York, maar ook van de oliemiljonairs in de Nigri-aanse stad Lagos.¹²³²

¹²³² 'Inequality', zowel *global* als *national*, zou in deze discussie wel eens een belangrijke term kunnen worden. 'Overall discrepancies in income and wealth are now vast to the point of being grotesque. The discrepancies in livelihoods across the world are so large that they are without historical precedent and without conceivable justification — economic, moral or otherwise... The growth of extreme poverty coincides with an explosion of wealth over the same time period.' Jan Nederveen Pieterse, 'Global inequality: Bringing politics back in', *Third World Quarterly*, vol. 23, no. 6, 2002.

Vooralsnog zijn er nog grote verschillen tussen de meeste mensen in het Westen en het Zuiden. Vooralsnog kunnen de Indiase slumdweller en de Nederlandse uitkeringsgerechtigde niet onder één noemer worden gebracht zonder deze noemer aan *Differenzierungsverlust* ten onder te laten gaan. Maar het is de vraag hoe lang deze verschillen tussen West en Zuid nog zullen bestaan.

Het is niet alleen de ooit zo vanzelfsprekende kloof tussen het Westen en het Zuiden die opnieuw moet worden onderzocht. Ook de afstand tussen de concepten van Human Security en Human Development moeten opnieuw worden overwogen. Wie het huidige kosmopolitisme als richtinggevend ziet, bijvoorbeeld omdat hij Robert Fine's argument onderschrijft – *we do not live in a cosmopolitan age but we do live in an age of cosmopolitanism*¹²³³ – stelt zich niet alleen de vraag waarom West en Zuid, maar ook waarom *risk* en *care* nog steeds apart worden gedacht. Waarom staan voorvechters van *Human Development* en *Human Security* in het Westen en in het Zuiden nog steeds náást en tegenover elkaar staan in plaats van samen op te trekken?

Waarom zijn er nog steeds twee werelden, waarom zijn er nog steeds twee paradigma's, twee onderzoeksagenda's, twee publicatiekanalen, twee lobby's richting politiek? Waarom deze concurrentiestrijd op terreinen van wetenschappelijk onderzoek, publieke aandacht, politieke invloed en, uiteindelijk, het vrijmaken van gelden? Waarom is er geen gemeenschappelijke onderzoeksagenda, geen gezamenlijke publieke voorlichting en geen politieke lobby en geen centraal aangestuurde allocatie van gelden? Of is het beter om te vragen waarom er nóg geen intense samenwerking dan wel fusie tussen beide concepten van de grond komt?

Wanneer Richard Manning, oud voorzitter van OECD-DAC, stelt dat 'kwesties als *empowerment*, rechten, veiligheid, fragiele situaties, kwetsbaarheid en human security meer in de discussie moeten worden meegenomen', laat hij iets zien van een toekomst waarin Human Development en Human Security naar elkaar opschuiven.¹²³⁴ Ook Shahrbanou Tadjbakhsh en Anuradha M. Chenoy bepleiten een wederzijdse aanvulling. 'Menselijke ontwikkeling en menselijke veiligheid verschijnen als twee parallelle processen die hand in hand gaan. De vooruitgang in het ene proces verbetert de kansen van vooruitgang in het andere proces, zoals de mislukking in het één overigens ook de kans op mislukking in het andere laat toenemen. Human Security en Human Development zijn zusterconcepten die elkaar wederzijds van dienst kunnen zijn.'¹²³⁵

1233 Fine, *Cosmopolitanism*, a.w., p. 19

1234 Manning, a.w., p. 67. Zie ook: Ball, a.w.

1235 Tadjbakhsh & Chenoy, *Human Security*, a.w., p. 116.

Menselijke waardigheid

In plaats van als vanzelfsprekend te denken en te handelen in termen van het rijke, veilige en machtige Westen versus het arme, onveilige en zwakke Zuiden, lijkt de tijd rijp voor een *one world approach* waarin ook aandacht wordt geschonken aan armoede, onveiligheid en onmacht in Westen.¹²³⁶ Het is belangrijk om te overwegen onder welke overkoepelende term deze *one world approach* zou kunnen worden geactiveerd. Het is zelfs denkbaar dat een nieuw paradigma moet worden ontwikkeld. Een paradigma met nieuwe analyses, doelstellingen en wie weet, een nieuwe index. Een paradigma dat de uitdaging aangaat om voorbij bestaande begrippen als Human Development en Human Security te denken. Een paradigma op grond waarvan zowel onderontwikkeling als onveiligheid van mensen wereldwijd in kaart kan worden gebracht. Een paradigma waarop een politieke agenda kan worden geformuleerd en dat niet alleen een appèl doet op onze rede, maar ook op onze intuïtie. Onder welke term kan zo'n paradigma worden geformuleerd?

Een term die richting biedt in de zoektocht naar een nieuw paradigma, is menselijke waardigheid, *human dignity*. Deze term reflecteert niet alleen het fundamentele uitgangspunt van het kosmopolitisme, het is ook de term die volgens Kant de mens tot mens maakt; de term die aangeeft dat een mens meer is dan een middel, dat hij altijd ook als doel moet worden gezien. *Dignity* is geen waarde, geen 'prijs' die door iets of iemand aan een mens wordt toegekend, maar een eigenschap die mensen uit zich zelf bezitten. Een eigenschap bovendien, die voor iedereen herkenbaar is, omdat zij immers aansluit bij *das moralische Gesetz in mir*. Bij ieders even indringende als basale notie van wat goed is en wat fout.

Dignity, waardigheid, is niet alleen een term die maar liefst drie keer voorkomt in de Millennium Declaration (*our collective responsibility to uphold the principles of human dignity*), het is ook de term die de vijf kosmopolitische filosofen uit deze tekst met elkaar verbindt. Waardigheid is een notie die al door Diogenes wordt ontwikkeld in het besef dat mensen in de naaktheid van hun bestaan, ontdaan van elke opsmuk en elk decorum, elkaar nabij zijn en elkaars respect verdienen. Waardigheid is volgens Marcus Aurelius het besef dat de goddelijke rede in mensen woont. Volgens Immanuel Kant betekent waardigheid dat we ons zelf de wet kunnen stellen op grond van onze categorische imperatief. Waardigheid, zo stelt Emmanuel Levinas, wordt bij ons gewekt door de aankomst van de Ander. En volgens Amartya Sen betekent het erkennen van ie-

¹²³⁶ Zij het dat deze aandacht niet mag terechtkomen in de valkuil waarin ook Human Security is beland. Een valkuil waarin cholera in Zimbabwe onder dezelfde noemer wordt geplaatst als griep in België.

mands vermogens het erkennen van iemands waardigheid om het eigen leven en mede dat van anderen vorm te geven.

In de klassieke oudheid komt Diogenes van Sinope overigens niet verder dan de suggestie dat waardigheid is wat de mens in zijn naaktheid rest. Dat is althans wat zijn biograaf Diogenes Laertius ons van zijn naamgenoot heeft overgeleverd. Waardigheid, *dignitas*, wordt in de klassieke oudheid veel krachtiger maar ook geheel anders uitgewerkt door de Romeinse politieke denker Marcus Tullius Cicero. Dat doet hij in zijn boek *Over de verplichtingen – De Officiis* – in 44 voor Christus. Cicero beschrijft de gangbare Romeinse praktijk waarin van waardigheid alleen sprake is wanneer een deugdzaam burger deze binnen zijn gemeenschap ook heeft verdiend. Omdat een burger deze waardigheid kan verdienen, kan hij haar echter ook weer verliezen. Bovendien is waardigheid geen goed dat hem automatisch toevalt zodra hij zich verdienstelijk heeft gemaakt. Het is de gemeenschap die ervoor kiest om iemand met waardigheid te bekleden. En het is de gemeenschap die hem, indien nodig, weer van zijn waardigheid ontdoet.

Het is een definitie van waardigheid die past in Cicero's wereld waarin slavernij probleemloos wordt geaccepteerd en waarin aan vrouwen geen politieke bevoegdheden worden toegekend. Het is dan ook een definitie van waardigheid, die nauwelijks raakvlakken heeft met de intrinsieke menselijke waardigheid die het kosmopolitisme veronderstelt.

Toch is Cicero niet eenduidig. Desgevraagd buigt hij zich op één plaats in zijn oeuvre over de vraag of de mens, in vergelijking met het dier, geen intrinsieke waardigheid bezit. Dan wordt aan het Romeinse *dignitas* – waardigheid – het begrip *humana* – menselijk – toegevoegd. Wanneer Cicero's zoon Marcus vraagt: 'Waardoor, of waarom draagt de mens waardigheid?' antwoordt Cicero: 'Omdat wij allen deelnemen aan de Rede, aan deze kwaliteit waardoor wij superieur zijn aan de dieren'. 'En wat moet men doen, om deze waardigheid te behouden?' vraagt Marcus. Cicero zegt dan: 'De lust ondermijnt de voortreffelijkheid van de mens. Daarom is het nodig haar te verachten en te verwerpen.'¹²³⁷

Het is een wat ambivalente boodschap die Cicero hier afgeeft. Terwijl hij de waardigheid van de mens in zijn eerste antwoord intrinsiek maakt en daarmee vooruitloopt op de latere definitie van het begrip, wordt zij in het tweede antwoord weer afhankelijk gemaakt van een externe beoordeling – van de mate waarin de mens weerstand biedt aan de lust. Desondanks wordt ook hier, bij Cicero, meer dan 2100 jaar geleden, voor het eerst

¹²³⁷ Cicero, *De Officiis* / *Over de Plichten* (44 v. Chr.), boek een, lemma 106. Zie: constitution.org/rom/de_officiis.htm (geraadpleegd 30 augustus 2009).

serieus nagedacht over de kosmopolitische idee dat de mens waardigheid draagt op grond van het loutere feit dat hij mens is.

Duizend jaar later, in de katholieke Middeleeuwen, is de notie van de menselijke waardigheid nog steeds afhankelijk van uitwendige factoren. Zoals de waardigheid bij Cicero afhankelijk is van de erkenning van iemands deugden, draagt de mens in de Middeleeuwen waardigheid omdat hij is geschapen naar Gods beeld en gelijkenis. Zoals de gemeenschap in de klassieke tijd een burger zijn waardigheid weer kan ontnemen, zo kan God hem die ontnemen in de Middeleeuwen. In de ‘christo-centrische’ opvattingen van waardigheid kan de gelovige nooit zeker zijn van zijn status, schrijft Mette Lebech in een mooi essay met de titel *What is Human Dignity?*¹²³⁸ Ook is het maar de vraag of niet-christenen eveneens aanspraak op het predikaat waardigheid kunnen maken. Zo niet, dan is het überhaupt beter om te spreken over de ‘waardigheid van de christen’ dan over de ‘waardigheid van de mens’. Desondanks, zo constateert Lebech, ‘drong de christelijke boodschap ‘heb uw naasten lief’ bij velen de gedachte op dat alle mensen erkenning en waardigheid toekomen’. Het is een boodschap die volgens Lebech ‘tot op de dag vandaag wordt gehoord’ en die een onmiskenbare schakel vormt met het kosmopolitische standpunt over de intrinsieke waardigheid van de mens.¹²³⁹

Dat de mens een principiële waardigheid bezit, onafhankelijk van zijn verdiensten of zijn christelijke levenswandel, is een standpunt dat voluit wordt ingenomen door Pico della Mirandola. In zijn beroemde ‘Oratie over de waardigheid van de mens’ – *Oratio de hominis dignitate* – uit 1486, schetst Pico de mens als een wezen dat, anders dan een hemelse engel of een aardse worm, wezenlijk onbepaald is. Als enige wezen in de ‘keten van het bestaan’ is de mens in staat om zichzelf vorm te geven en wel via de mogelijkheid van het nadenken. Wanneer een mens filosofeert, aldus Pico, is hij in staat om de keten van het zijn te verlaten en te migreren in de richting van de engelen en, uiteindelijk, van God. Gebruikt hij zijn intellect daarentegen niet, dan is hij gedoemd tot vegeteren in de nabijheid van de worm.¹²⁴⁰

Zo krijgt bij Pico della Mirandola de mens, te midden van Gods schepselen, een eigen volwaardige plaats. De archetypische renaissancedenker bevindt zich daarmee op het zinderende breukvlak van de Middeleeuwen met de moderne tijd. Maar hoe vernieuwend zijn woorden in de late 15^e eeuw ook zijn, aan het begin van de 17^e eeuw en temidden van de alles

1238 Mette Lebech, *What is Human Dignity?*, Maynooth: Maynooth Philosophical Papers 2004.

1239 Lebech, a.w., p. 6.

1240 Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. Rede over de menselijke waardigheid* (1486), Groningen: Historische Uitgeverij 2008.

verwoestend Engelse Burgeroorlog heeft Thomas Hobbes er nog maar weinig oog voor. ‘Menselijke waardigheid’, constateert Hobbes, is ‘de waarde die hem wordt toegekend door de gemeenschap. Waardigheid is de publieke prijs van een persoon’.¹²⁴¹ Met deze uitspraak keert hij *linea recta* terug naar de Romeinse opvattingen van toegekende waardigheid en schuift hij de mogelijkheid dat de mens een intrinsieke waardigheid bezit weer bruusk terzijde.

Vervolgens is het natuurlijk Immanuel Kant die eind 18^e eeuw het belang van de menselijke waardigheid zo expliciet maakt, dat het vandaag niet minder dan vanzelfsprekend is dat mensen waardigheid bezitten. En dat deze waardigheid niet mag worden geschonden. De mens is ‘drager van intrinsieke menselijke waardigheid’ om de simpele reden dat hij een mens is en zich daarmee onderscheidt van al het andere. En, zo weten we inmiddels, wát de mens onderscheidt van al het andere, is het feit dat de mens zich doelen kan stellen, waaronder morele doelen, terwijl al het andere een middel is om deze doelen te bereiken.

Het is deze exclusieve, intrinsieke menselijke kwaliteit, die de mens zijn waardigheid verschaft. Omdat de mens in zijn vrijheid op redelijke gronden zijn eigen morele doelen kan stellen en handhaven, omdat hij geen van vrijheid verstoken ding is dat louter een prijs bezit, is het volgens Kant immoreel om een medemens voor eigen doeleinden te gebruiken. Kant keert zich dan ook resoluut tegen elke vorm van despotisch handelen waarin de mens wordt gedegradeerd tot middel en zo zijn waardigheid verliest.¹²⁴²

De invloed van Kants definitie van de menselijke waardigheid is immens. Een indrukwekkende opsomming van grondwetten wereldwijd in de Duitstalige Wikipedia toont de uitwerkingen van de Kantiaanse opvatting van ‘menselijke waardigheid’. Van de grondwet van Zuid-Afrika – *Everyone has inherent dignity and the right to have their dignity respected and protected* – uit 1996 tot het ‘Verdrag tot vaststelling van een Grondwet voor Europa in 2004: *De waarden waarop de Unie berust, zijn eerbied voor de menselijke waardigheid...*’¹²⁴³ En onomstotelijk is menselijke waardigheid het centrale begrip in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens uit 1948. *Overwegende, dat erkenning van de inherente waardigheid en van dergelijke en onvervreembare rechten*

1241 Thomas Hobbes: ‘Human dignity the public worth of a man, which is the value set on him by the commonwealth.’ Geciteerd in: Alfonsas Vaišvila, ‘Human dignity and the right to dignity in terms of legal personalism’, *Jurisprudencija* 3 (117) 2009, p. 111-127.

1242 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, p. 11-102.

1243 Zie: de.wikipedia.org/wiki/Menschenw%C3%BCrde (geraadpleegd 29 oktober 2010).

van alle leden van de mensengemeenschap grondslag is voor de vrijheid, gerechtigheid en vrede in de wereld.

Wanneer het tijdschrift *Nexus* de Letse historicus Modris Eksteins in 2010 vraagt wat hem 'hoop en vertroosting' geeft, noemt hij de Grondwet van de Bondsrepubliek Duitsland uit 1949. Eksteins plaatst deze als symbool van optimisme tegen de historische achtergrond van oorlog, extremisme, buitensporige arrogantie, angst, verwoesting en een kolossale spirituele ontwrichting. *Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.*¹²⁴⁴

Essentially contested

Een eenduidig concept is waardigheid daarmee niet. Evenals kosmopolitisme, ontwikkeling en veiligheid is waardigheid een *essentially contested concept*. En dat betekent dat mensen zich bij een term als waardigheid meerdere voorstellingen maken, dat aan de term waardigheid een grote verscheidenheid aan betekenissen kleeft. 'Waardigheid' leent zich niet alleen voor de kosmopolitische idee dat mensen een onvervreembare eigenheid bezitten die hen zowel in staat stelt te kiezen voor een bestaan als hemelse engel of als aardse worm, zoals Pico della Mirandola het ooit omschreef. Een term als waardigheid leent zich ook voor de universalistische ideologie dat louter een leven volgens een nauw omschreven ideaal waardig mag heten, als voor de romantische ideologie dat waardigheid enkel ontspringt aan een onlosmakelijke worteling in de geboortegrond.

Dat betekent dat je een concept als *dignity* alleen fatsoenlijk gebruikt, wanneer je het doorlopend openhoudt, wanneer je er eindeloos over discussieert. Wie waardigheid in het centrum van zijn denken plaatst, mag erop rekenen dat enerzijds een breed gedeelde acceptatie van het begrip bestaat, terwijl over de concrete invulling ervan nooit consensus zal worden bereikt.

human dignity *Essentially Contested*. Menselijke waardigheid roept tal van discussies op. En dat deed het al in de eerste decennia van de 19^e eeuw. Toen meende Arthur Schopenhauer dat het begrip waardigheid verdacht veel leek op de geloofsbelijdenis van leeghoofdige moralisten, die hun gebrek aan een fatsoenlijk fundament voor de moraal achter die term wegstoppen.¹²⁴⁵ Dierenactivisten als de filosoof Peter Singer stellen

1244 Modris Eksteins, 'Ironie en Nederigheid', *Nexus* 55 (Hoop en vertroosting), 2010, p. 127.

1245 '... das Shiboletth aller rat- und gedankenlosen Moralisten, die ihren Mangel an einer wirklichen, oder wenigstens doch irgendetwas sagenden Grundlage der Moral hinter jenen imponierenden Ausdruck, 'Würde des Menschen' versteckten, klug darauf rechnend, dass auch ihr Leser sich gern mit einer solchen Würde angetan sehn und demnach damit zufrieden gestellt sein würde.' Aldus Schopenhauer, in zijn *Preisschrift über die Grundlagen der Moral* (1840). Geciteerd door Armin G. Wildfeuer, 'Menschenwürde. Leerformel oder unverzichtbarer Gedanke?', in Manfred

dat het begrip ‘menselijke waardigheid’ wellicht ‘menselijke dieren’ insluit, maar ‘niet-menselijke dieren’ vogelvrij maakt, omdat het hún waardigheid ontkent.¹²⁴⁶ En Bob Dylan tenslotte stelt de lastige vraag of de menselijke waardigheid überhaupt wel ergens te vinden is. In een lange zwerftocht langs dronkenlappen, ter dood veroordeelden, daklozen en verbitterde geliefden, lukt het hem niet om de menselijke waardigheid zelfs maar op het spoor te komen: *So many roads, so much at stake. So many dead ends, I'm at the edge of the lake. Sometimes I wonder what it's gonna take. To find dignity.*¹²⁴⁷

Hoe betwist echter ook, op grond van een begrip als menselijke waardigheid zijn we intuïtief wel degelijk in staat om het moment aan te geven waarop bijvoorbeeld armoede en onveiligheid, maar ook rechteloosheid en vernedering zo ondraaglijk worden, dat iemands waardigheid in het geding komt. Zo tast een gebroken hand tijdens een skivakantie in Aspen iemands waardigheid niet aan, terwijl zo'n breuk opgelopen tijdens een martelsessie in een Saoedische gevangenis dat wel doet. Het begrip kan ook aangeven waarom de status van een Palestijnse vluchteling in een cellencomplex op Schiphol een grotere aantasting van diens waardigheid is, dan de status van een Palestijnse vluchteling in een VN-kamp in Jordanië.¹²⁴⁸ Een kleine boer in een sober dorp in Botswana is wel in staat om te leven in waardigheid, terwijl een willekeurig opgepakte gevangene in het van alle gemakken voorziene Guantanamo Bay zo'n leven wordt ontzegd.¹²⁴⁹

Omdat het begrip zo nauw aansluit bij de menselijke ervaring, maakt human dignity het mogelijk om vormen van extreme armoede en extreme onveiligheid wereldwijd onaanvaardbaar te achten. Aan de hand van human dignity zou het ook mogelijk moeten zijn om de grens aan te geven waaronder ingrijpen van buitenaf moreel gerechtvaardigd is. Zowel Human Development als Human Security worden gebruikt als objectiverende criteria, geschikt om een heel traject in beeld te brengen,

Nicht & Armin Wildfeuer, *Person - Menschenwürde - Menschenrechte im Disput*, München: Lit-verlag 2002, p. 22.

1246 Peter Singer, 'All Animals Are Equal', in: Tom Regan & Peter Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations. An Anthology*, New Jersey: Prentice-Hall 1989, p. 148-162.

1247 Bob Dylan, *Dignity: Bob Dylan's Greatest Hits Volume 3* (1994). Bob Dylan, *Chronicles: Volume One*, Simon & Schuster 2004, p. 186, 191.

1248 'Once provisional tent cities filled with transients awaiting repatriation to their homeland, the refugee camps in Amman have been transformed into permanent urban enclaves that are virtually indistinguishable from the neighborhoods around them. There are no walls around the camps, there are no welcome signs or barbed wire, and many ordinary Jordanians frequent the camps' clothing and food markets.' Uriel Heilman, *Jordan's Palestinian refugee camps: Check your stereotypes at the door* (12 oktober 2006). Zie: unwatch.org (geraadpleegd 28 april 2011).

1249 Christopher Hope et al., 'WikiLeaks: Guantanamo Bay terrorist secrets revealed', *The Telegraph* (UK) 25 april 2011.

van de laagste tot de hoogste vorm van ontwikkeling en veiligheid. Het eerder normatieve begrip *human dignity* biedt deze mogelijkheid niet. Met het begrip valt echter wel aan te geven wanneer iemands waardigheid dusdanig wordt aangetast, dat bemoeienis van de buitenwereld is vereist om deze aantasting weer ongedaan te maken.

Waardigheid gaat over de scheidslijn, de drempel, de *threshold* tussen aanvaardbaar en onaanvaardbaar. Het gebruik van een term als *human dignity* zou het moment kunnen articuleren waarop armoede en onveiligheid ten koste gaan van de waardigheid van degene die eraan onderworpen zijn. Je zou kunnen zeggen dat waardigheid het moment articuleert waarop het 'kwaad' zijn entree maakt, het moment waarop Grace Phiri kan zeggen *Evil is all around* en *Imfa Siyithawika*.

Human dignity is meer dan alleen een normatief criterium. Een mogelijk *human dignity Concept* is ook breed genoeg om objectiverende elementen op te nemen als *Life Expectancy*, *Education*, *Purchasing Power* en *Security*. Bovendien ruimt het plaats in voor eerder subjectieve criteria als gelijkwaardigheid, trots, zelfvertrouwen en welzijn.

Hoe *human dignity* politiek vertaald kan worden, weet ik niet. Het vereist nieuwe onderzoeken en nieuwe boeken, films en romans, om het begrip verder uit te werken. Omdat begrip waardigheid *Essential Contested* is, moeten we voorzichtig zijn met een onmiddellijke vertaling in een programma, een strategie of een index. Wat menselijke waardigheid hier en nu vereist, zijn verhalen. Veel verhalen. Krachtige verhalen, liever klein dan groot. *Narratives* waarin gedachtes rondom de menselijke waardigheid nauwgezet onder woorden wordt gebracht, inclusief de morele, maatschappelijke en politieke consequenties ervan. Pas daarna kan het begrip zich blootstellen aan het publieke domein om daar te fungeren als brandpunt van *public reasoning*.¹²⁵⁰

Human Development of *Human Security* zijn ondenkbaar zonder de articulatie van het kosmopolitisme in de jaren '90 van de 20e eeuw. Maar uiteindelijk draait het kosmopolitisme natuurlijk niet om concepten als *Human Development* of *Human Security*. De gezamenlijke kern van het kosmopolitisme bevindt zich in de funderende idee dat elk mens een intrinsieke *human dignity* bezit. En dat in de aantasting van iemands waardigheid, een beroep wordt gedaan op onze verantwoordelijkheid, op onze *human Responsibility*.

1250 Robert Chambers, *Poverty Research: Methodologies, Mindsets and Multidimensionality* (IDS Working Paper), Brighton 2007.

Terug naar Ndirande en Clervaux

Augustus 2011. De toegangsdeur van het kasteel van Clervaux is dicht. Twee jaar lang, van september 2010 tot september 2012, wordt *The Family of Man* gerestaureerd. Bij de ingang is echter de inmiddels 42^e herdruk van de originele catalogus uit 1953 te koop.¹²⁵¹

Het boek is sober maar aantrekkelijk uitgegeven. Voor het eerst lees ik nu de inleidende teksten van Edward Steichen zelf en van diens zwager, de schrijver, journalist en Spaanse Burgeroorlog-veteraan Carl Sandburg. Al bladerend komt ook de sfeer van mijn bezoek aan de Family, twee jaar eerder, weer terug. Zo schrijft Steichen dat *The Family of Man* geschapen is in 'a passionate spirit of devoted love and Faith in man.' En Sandburg opent met 'de eerste schreeuw van een pasgeboren baby in Chicago of Zamboango, in Amsterdam of Rangoon. Deze schreeuw heeft dezelfde toonhoogte en dezelfde klank, en vertelt ons telkens weer 'ik ben er!' 'ik heb het gehaald', 'ik besta', 'ik ben een lid van de familie'.

In de catalogus zijn de foto's zowel voorzien van de namen van hun makers als van de landen waar ze zijn genomen. Op witte pagina's staan flarden poëzie die refereren aan omliggende foto's. Twee vrouwen in India die elkaar troosten krijgen gezelschap van William Blake terwijl hij dicht 'For Mercy has a human heart, Pity a human face...'. Kleine portretten van meisjes uit de Verenigde Staten, Zuid-Afrika en Joegoslavië groeperen zich om een regel uit het dagboek van Anne Frank. '... I still believe that people are really good at heart'.

Het zijn ongetwijfeld dezelfde foto's als ik zag in Clervaux op die warme zomermiddag in 2009. Toch laat ik me pagina na pagina weer verrassen. Het valt me op dat er veel meer foto's uit Afrika zijn dan ik eerder dacht. Kinderen in Bechuanaland (Botswana), naakte vissers in Gold Coast (Ghana), zwangere vrouwen in Kordofan (Soedan), een krijger met kind op zijn heup in het oerwoud van Congo, een marimbaspeler uit Zuid-Afrika. En een lange optocht van mensen met korven op hun hoofden uit French Equatorial Africa, (waarschijnlijk in het huidige Tsjaad of Kameroen).

Ook valt het me op dat er meer aandacht is voor armoede dan ik me kan herinneren. Vier volledige pagina's van de 192 besteedt Steichen aan honger.¹²⁵² Toch is het vooral veel stille armoede onder grote families op Sicilië, op boerderijen in Canada en in het diepe zuiden van de Verenigde Staten. Het zijn de rafelige kleren, de tanige gezichten, de zorgelijke ogen en de vroeg-oude hoofden van nog jonge meisjes die herinneren aan een

1251 Carl Sandburg, *The Family of Man. Created by Edward Steichen* (Prologue), New York: The Museum of Modern Art 1953/2010.

1252 Sandburg, a.w., p. 150-153.

Europa en Amerika waar nog maar weinigen op enige welvaart mochten rekenen.

Net de Afrikaanse foto's laten, opmerkelijk genoeg, geen armoede zien. Wellicht dat de fotografen meer geïmponeerd waren door de pezige lichamen uit Gold Coast, de gracieuze wassende vrouwen uit Ivoorkust, of de intiem gezellige bijeenkomst rond een verteller in Botswana, dan door de waarschijnlijk evenzeer aanwezige honger en armoede op het continent. In de hoofdstukken rond oorlog en dood heeft Steichen zelfs niet één foto uit Afrika opgenomen. Anders dan vijftig jaar later, verschijnt Afrika hier nog als continent van vitaliteit en optimisme. Somberheid lijkt voorbehouden aan de Verenigde Staten en, vooral, aan Europa waar de na-oorlogse wederopbouw duidelijk nog moet beginnen.

Maar er is nog iets dat me opvalt. Iets waarvoor ik na het schrijven van dit boek waarschijnlijk meer gevoelig voor ben dan in 2009: bij enkele van de 503 foto's in de catalogus wil ik wegstijgen omdat mensen in een moment van onwaardigheid zijn vastgelegd.

Het is een beroemde foto van de overgave van joodse verzetsstrijders in het ghetto van Warschau, een foto van Indiase bedelaarsters die met geklauwde handen om aalmoezen vragen en de foto van een armoedig geklede oude, zwarte man, die in huilen uitbarst bij het lezen van een brief. Als toeschouwer voel je je onmachtig, je zou de geportretteerden zo te hulp willen schieten. Maar geen zwarte arbeider wordt door zijn blanke meester vernederd, geen vrouw knielt voor haar man, geen kind wordt geslagen of in de hoek gezet, geen ondergeschikte afgesnauwd, geen militair voert een standrechtelijke executie uit, geen vrouw zit in grauw zand terwijl het vruchtwater langs haar benen sijpelt.

Ja, sommige mensen zijn verdrietig, andere lijden. Een broodmagere Nederlandse vrouw, gefotografeerd door Cas Oorthuis, kauwt op een snee brood. Zowel een Spaanse als een Koreaanse moeder rouwen om hun juist gestorven kinderen. Een Amerikaanse kreunt van pijn tijdens het baren van haar kind. Maar niemand heeft zo te zien hulp van buitenaf nodig, niemand verliest zijn autonomie of zakt door de bodem van zijn kwetsbaarheid.

Luxemburg, het land waar Steichen opgroeide, besluit in 2004 om de *Edward Steichen Award* in het leven te roepen als jaarlijkse prijs voor kunstenaars die de band tussen Luxemburg en New York levend houden. Op de website van de prijs wordt de naamgever terecht als volgt omschreven. 'Het was Steichens doel om te laten zien hoe, via de *The Family of Man*, de waardigheid van alle mensen zichtbaar wordt, alsmede hun fundamentele overeenkomsten dwars door alle etnische en nationale lijnen.'¹²⁵³ Dit is

¹²⁵³ Zie: edward-steichen-award.lu/en/awards/introduction (geraadpleegd 22 augustus 2011).

precies waarom zich in Edward Steichens tentoonstelling *The Family of Man* een kosmopolitisch perspectief openbaart: hoe verschillende alle mensen op de foto's ook zijn, hoe verdrietig, vrolijk, arbeidzaam of zelfs stervend ze zijn vastgelegd: vrijwel nergens verliezen ze hun waardigheid. In *The Family of Man* is waardigheid vanzelfsprekend. Zó vanzelfsprekend dat mensen nergens worden geportretteerd in hun ondraaglijke lijden, in hun vernedering en wanhoop.

En het is nu, terwijl ik nadenk over het begrip waardigheid in Steichens werk, dat ik, en voor het eerst, met de gedachte speel dat de onwaardigheid waarin Grace Phiri op Ndirande Market verkeerde, wellicht een doorslaggevende rol speelde in mijn besluit om haar te helpen. Anders dan de politieman die mij om steun vroeg voor zijn zoon, was de situatie waarin Grace en haar dochter verkeerden zo deplorabel, dat ik haar waardigheid als vanzelfsprekend weer wilde herstellen.

De kosmopolitische idee van de menselijke waardigheid zou het uitgangspunt kunnen zijn voor een vervolg op zowel het Human Development- als het Human Security-Concept. Want hoe gevarieerd het kosmopolitisme in beide concepten ook wordt uitgewerkt, de uitgangspunten van de verschillende varianten komen op het punt van de waardigheid bijeen.

Het is de waardigheid van alle mensen waar ter wereld zij zich ook bevinden. Het is een waardigheid die oplicht in Steichens tentoonstelling *The Family of Man* uit 1955 maar het is pas hier en nu dat ik besef waarom ik Grace Phiri op Ndirande market en zonder lang te aarzelen een helpende hand toestak. In het vuile zand tussen minibusjes, dreigden Grace en haar dochter beiden hun waardigheid te verliezen.

Epiloog

27 Over de gevaren van een radicaal kosmopolitisme

Gaandeweg, zo besef ik, verlies ik Grace Phiri uit het oog. Terwijl het met haar toch allemaal begon. Ik keer dan ook terug naar Grace en haar kleine verhalen. Wanneer Grace spreekt over extreme armoede en onveiligheid, dan spreekt zij over het kwaad. Over een immanent en metafysisch kwaad, complex en tragisch, een kwaad dat bij haar als Imfa Siyithawika boven de bank hangt.

Voor Grace wijst de term kwaad op een kille, stinkende ademtocht die alle uitingen van extreme armoede en onveiligheid aaneenrijgt en verhevig. Grace lijkt te betwijfelen of dit kwaad überhaupt wel uitroeibaar is. Praktische kosmopolieten, de architecten van Human Development en Human Security, spreken echter niet over het kwaad. Zij spreken over uitdagingen, doelstellingen en indicatoren. Hun taal is die van de maakbare samenleving. De twijfel ontbreekt of deze 'targets' en 'indicators' überhaupt wel haalbaar zijn.

Hoe verhoudt het kwaad van Grace Phiri zich tot de uitdagingen van de kosmopolieten? Voor een confrontatie van enerzijds het moderne kosmopolitisme met anderzijds de pre-moderne notie van het kwaad ga ik te rade bij de Franse filosoof Alain Finkielkraut en, opnieuw, bij Carl Schmitt. Al kan een modern verhaal over het kwaad bij niemand anders beginnen dan bij Jean-Jacques Rousseau.

De auteurs van het Human Development- en Human Security-concept wensen mensen op te nemen in een ontwikkelingsproces en hun een basale vorm van veiligheid te bieden. Hoe verschillend de uitgangspunten van Human Development en Human Security ook zijn, hoe gebrekkig beide programma's wellicht ook zijn samengesteld, beide zijn mondiale beleidsplannen die Lyotards roep om 'rechtvaardigheid, rechtvaardigheid en nog eens rechtvaardigheid' pogen om te zetten in concreet handelen. In kosmopolitisch handelen.

Ik hield mijn kaarten niet tegen de borst en verklaarde van meet af aan dat ik de verhalen van Human Development en Human Security las met sympathie, ook al waren het verhalen die mij achterdochtig maakten. Het was de achterdocht van dezelfde Lyotard, die de grote verhalen verweet

een eenheidsvertoog te voeren. Een vertoog dat zó generaliseert, dat verschillen worden verdoezeld, wanneer ze al niet worden onderdrukt of uitgewist.¹²⁵⁴ Want grote verhalen neigen tot ‘een roep om orde, een verlangen naar eenheid, naar identiteit, naar veiligheid en naar populariteit’.¹²⁵⁵ Het was de achterdocht van Roland Barthes die zich na een bezoek van *The Family of Man* afvroeg wie door de Family wordt uitgesloten: wie hoort erbij en wie niet? Wie vertelt in de mensenfamilie het verhaal van de buitenstaander, van de neger Emmet Till en de arbeiders van Goutte d’Or?

Daarom waren Human Development en Human Security verhalen die ik, net als die van de kosmopolitische filosofen en ondanks mijn grote sympathie, telkens weer tegemoet trad met de snijdende woorden van Carl Schmitt uit 1932: *Wer Menschheit sagt, will betrügen*. De door Schmitt gevoede argwaan jegens de term mensheid, nam in de loop van deze zoektocht helaas niet af.

Zowel in het kosmopolitisme van de intellectuelen als in de programma’s van de praktisch kosmopolieten wordt inderdaad niet iedereen tot de *Menschheit* gerekend. Veel kosmopolitische denkers blijken hun veelal expliciete belofte van insluiting niet waar te maken. Van Diogenes tot Levinas, met uitzondering wellicht van Amartya Sen, ontkomen zij er niet aan om hele groepen mensen uit te zonderen en zelfs tot vijand of tot niet-mens te verklaren. Hoewel Carl Schmitts aversie jegens het begrip mensheid terecht lijkt, heb ik overigens geen enkele reden om aan te nemen dat wie mensheid zegt uiteindelijk ook de expliciete ‘wil’ koestert om te bedriegen.

Interessanter nog is dat veel kosmopolitische intellectuelen, met Kant als grote uitzondering, er maar amper in slagen een alomvattende kosmopolitische filosofie te schetsen. Diogenes, Marcus Aurelius, Levinas en Sen lukt het niet om een volledige oriëntatie te leveren vanaf het kleine moment van een intieme, persoonlijke daad, tot het grote moment van politiek handelen op mondiaal niveau. Ook onder de grote denkers blijft *The Family of Man* vooralsnog een wenkend perspectief. En, schrijnender nog, ook bij veel grote denkers blijft Grace met lege handen achter.

Dat geldt helaas niet alleen voor het intellectuele kosmopolitisme. Het geldt ook voor praktisch kosmopolitische concepten als Human Development en Human Security. Zo weet Human Development Grace waarschijnlijk niet te bereiken omdat het zich al tevreden stelt met een *Goal* van 1,4 miljard mensen die van minder moeten leven dan \$1,25 per dag. En wanneer Grace al buiten deze granieten voorraad zou vallen, dan is het de vraag of de Millenniumdoelen haar wel voldoende bereiken.

1254 Hent de Vries, “Sei gerecht!’ – Lyotard over ‘de verplichting’”, in: R. Brons & H. Kunneman, *Lyotard lezen. Ethiek, onmenselijkheid en sensibeleit*, Amsterdam/Meppel: Boom 1995.

1255 Jean-François Lyotard, *Het postmodernisme uitgelegd aan onze kinderen*, a.w., p. 10.

Want het concept heeft immers geen aandacht voor de immens belangrijke kwestie van haar onveiligheid.

Of Human Security Grace weet te bereiken, is al helemaal de vraag. Niet alleen kent Human Security geen *goals, targets en indicators*, het programma maakt ook nergens duidelijk waarom het lijden van Grace in Ndirande überhaupt voor zou moeten gaan op dat van Grace in Nebraska of Grace in Novosibirsk.

In hun poging om Grace een mooie plaats te verschaffen in *the Family of Man*, schiet zowel het intellectuele kosmopolitisme tekort als de praktische vertaling daarvan. Bovendien is het gevaar niet denkbeeldig dat de verdere ontwikkeling van kosmopolitisch denken wordt gehinderd door een van de meest krachtige sociale emoties in de nog jonge 21^e eeuw. Tegenover een komende *age of empathy* groeit immers een *culture of fear* die een daadwerkelijk kosmopolitische oriëntatie, gevolgd door een kosmopolitisch handelen, wel eens stevig in de weg zou kunnen zitten.

Ondertussen blijft Grace Phiri extreem arm en onveilig en weet ze zich doorlopend uitgesloten van het goede. Uitgesloten van de menselijke waardigheid, van de 'gelijke en onvervreemdbare rechten van alle leden van de mensengemeenschap'.

Kosmopolitisme en het kwaad

Grace ervaart zich overweldigd door een immanent en metafysisch kwaad. En dat is een ervaring die volgens godsdienstwetenschappers in het Afrikaanse denken wel eens diepe wortels zou kunnen hebben. Een ervaring die onder meer wordt uitgedrukt in de oer-mythe van de Chewa-cultuur waar Grace in opgroeide. Het is een kwaad dat complex en tragisch is, waarin individuen, God, de natuur en de gemeenschap hun rol spelen. Een kwaad dat trekken vertoont van onontkoombaarheid en dat zich slecht verdraagt met eenduidige monocausale verklaringen en oplossingen. Het is een kwaad dat niet volgens strakke actieplannen uit de wereld kan worden geholpen.

Het is een kwaad als de kobold uit een oud Noors sprookje, ooit naververteld door Herman Bianchi. 'Er was eens een man die geplaagd werd door een boze kobold. Die liet de melk zuur worden en liet muizen in de graanschuur toe, hij liet het hout voor het vuur nat regenen en nog meer van dergelijke plagerijen. Toen besloot de man te gaan verhuizen want hij meende dat de kobold een huisgeest was. Hij laadde al zijn spullen op een grote kar en vertrok. Maar wie zat bovenop de hoog opgetaste kar? De kobold. Die ging doodleuk mee. En hij zong er een liedje bij.'¹²⁵⁶

1256 Herman Bianchi, *Basismodellen in de criminologie*, Deventer: Van Loghum Slaterus 1980, p. 61.

Heeft kosmopolitisch denken wel oog voor dit kwaad? Zo nee, wat is daarvan dan de mogelijke consequentie? Dat is de centrale vraag in deze epiloog. De eerste vraag kan snel worden beantwoord. 'Kwaad' is een term die je maar amper zult aantreffen in teksten van moderne, intellectuele kosmopolieten. Een term die al evenmin door veel praktische kosmopolieten in de mond wordt genomen. In teksten uit het Human Development- en het Human Security-discours schittert het kwaad althans in afwezigheid.

Wanneer praktische kosmopolieten spreken over extreme armoede en onveiligheid, dan is dit doorgaans concreet en tastbaar. Dan zijn het uitingen van ellende, die uiteindelijk te overwinnen zijn en onschadelijk kunnen worden gemaakt. Het is ellende die in de Millenniumdoelen wordt bestreden door het stellen van sociaal-economische doelen en het formuleren van targets en indicatoren. En het is een ellende die binnen het Human Security-discours wordt bestreden met verdragen, wetten en internationale normen. Afgezien van enkele preambules, valt een term als 'het kwaad' daarin maar amper te bekennen.

Voor praktische kosmopolieten is het 'kwaad' – een term die zij liefst tussen aanhalingstekens plaatsen – op zijn hoogst een aanleiding om überhaupt kosmopolitisch te gaan denken. Wellicht valt het kosmopolitisme wel te omschrijven als een immense poging om het 'kwaad' te overtroeven, waarna het zonder sporen achter te laten uit de werkelijkheid en uit hun vocabulaire verdwijnt.

Dat geldt ook voor de grote kosmopolitische intellectuelen. Zo is er bij Diogenes van Sinope en Marcus Aurelius maar weinig ruimte voor wat we een immanent en metafysisch 'kwaad' zouden kunnen noemen. Integendeel: zowel door de Cynici als door de Stoa wordt het 'kwaad' zonder meer gesitueerd in het materiële bezit, dan wel in het verlangen naar bezit. Het kwaad kan dan ook worden uitgebannen door van het bezit afscheid te nemen. In een mildere variant kan het kwaad worden teruggedrongen door het verlangen naar bezit te temperen.

Ook bij Immanuel Kant, wellicht de meest diepgravende aller kosmopolieten, ontbreekt specifieke aandacht voor het kwaad. Zeker, Kant heeft het bij tijd en wijle over het 'radicale kwaad' dat in elke mens woont. Een naïeve optimist is hij dan ook allesbehalve. Voor Kant heeft de mens een duidelijke en wellicht zelfs aangeboren neiging tot het kwaad, een kwaad dat bovendien *Selbstverschuldet* is. Maar net als bij Diogenes en Marcus is de mens in staat om op grond van zijn rede en categorische imperatief over zijn kwade inborst heen te springen. De loutere mogelijkheid voor de mens om het kwade te kiezen, fungeert bij Kant als een directe impuls om werk te maken van het goede waarmee het kwaad *kan*, en uiteindelijk

ook *moet* worden verslagen.¹²⁵⁷

Bij Emmanuel Levinas speelt het 'kwaad' een evidente rol. Auschwitz, waar de denker zijn hele familie verloor, is de ervaring waar zijn hele werk aan ontspringt. Het kwaad is zo groot dat het maar amper kan worden gedacht. Zo diep en omvangrijk dat het de hele westerse filosofie aan het wankelen brengt. Maar het is het opmerkelijke levenswerk van Levinas om aan te tonen dat het kwaad nooit de overhand zal krijgen. Niet het kwaad maar het goede in mij reageert op de aankomst van de ander. Hoe evident het kwaad achter het denken van Levinas ook is, in zijn concrete filosofie, in zijn concrete teksten lijkt het amper nog van betekenis. Alleen in kleine zijdelings geplaatste opmerkingen raakt hij aan het leed dat Auschwitz over hem en zijn familie bracht.

Amartya Sen lijkt de belangrijkste uitzondering. Bij deze denker over honger en armoede is het 'kwaad' het meest expliciet aanwezig en vormt een krachtige aanleiding tot zijn intellectuele arbeid. Het is de grote hongersnood uit 1943 en het is natuurlijk de levensveranderende gebeurtenis met Kader Mia een jaar later die hem aanspoorde tot een denken dat uiteindelijk leidde tot *The Idea of Justice*. Onomwonden stelt Amartya Sen hoe deze gebeurtenissen zijn leven en vooral zijn denken bepaalden. Maar ook hier, ook bij Sen, lijkt het 'kwaad' concreet en tastbaar, eerder melodramatisch dan tragisch. Ook bij Sen valt het kwaad op te heffen, is het niet door de mogelijkhedenbenadering, dan wel via *public reasoning*. Ook bij Sen is het kwaad eerder een uitdaging dan een gegevenheid.

Uiteindelijk, zo vat een Nederlandse hoogleraar geschiedenisfilosofie de kosmopolitische gesteldheid samen, 'zijn we allemaal kinderen van Immanuel Kant, die ervan uitging dat er in de wereld geen onverklaarbare dingen gebeuren. En als we de oorzaak gevonden hebben, dan nemen we de oorzaak weg, en voorkomen we daarmee dat de ellende zich kan herhalen.'¹²⁵⁸

Voor intellectuelen met aandacht voor het tragische, immanente en metafysische kwaad, moeten we, kortom, niet bij de kosmopolieten zijn. Hen vind je, niet zonder reden, in het domein van de sceptici van het

1257 Om het anders te formuleren: Kant wijdt vele pagina's aan het gegeven dat een redelijk mens kan besluiten tot het 'goede' omdat het op redelijke gronden nu eenmaal juist is om het 'goede' doen. Maar Kant wijdt nog geen alinea aan de tegenovergestelde redenering: dat een redelijk mens kan besluiten om 'het kwade' te doen, omdat het op redelijke gronden nu eenmaal juist is om het 'kwade' te doen. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). Niet veel later zal Markies de Sade (1740-1814), de anti-Kantiaan bij uitstek, Kants redenering omdraaien en aantonen dat mensen het kwaad wel degelijk omwille van het kwaad begeren en dat deze wil tot het kwaad al net zo krachtig is en al even rationeel te verdedigen valt, dan de wil tot het goede. Zie o.a. Arnold Heumakers, *Schoten in de concertzaal. over literatuur, politiek en het Kwaad*, Amsterdam: Arbeiderspers 1993, p. 31 v.v.

1258 Frank Ankersmit, 'Politiek getoeter na de massamoord', *Trouw* 3 augustus 2011.

kosmopolisme. Bij theologen als Augustinus en Luther. Bij literatoren als Charles Baudelaire, Gabriele D'Annunzio, Markies de Sade, Oscar Wilde en Georges Bataille. Bij oudere filosofen als Thomas Hobbes, Niccolò Machiavelli of Arthur Schopenhauer. En bij hun jongere navolgers Carl Schmitt en Alain Finkielkraut.¹²⁵⁹ Bij mannen die weinig ophebben met modern verlicht denken. Bij christenen, met diep ontzag voor de duivel en diens trawanten. Bij anti- of contra-revolutionairen met respect voor traditie en verhoudingen. En bij moderne romantici op zoek naar hun wortels en afkerig van de moderne tijd.

Jean-Jacques Rousseau

En over allen, de ontwijkers en de protagonisten van het kwaad, hangt de schaduw van een ambivalent intellectueel. Van een denker die zich al vroeg profileerde als anti-kosmopoliet. Maar ook een intellectueel die de aanzet gaf tot een denken dat het kosmopolitisme voor een belangrijk deel mogelijk maakte. Het is de schaduw van Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Van de verlichtingsdenker die zich al even fors tegen de Verlichting afzette. Al was het maar door op te roepen tot wantrouwen jegens elke vorm van wereldburgerschap.

‘Wantrouw die kosmopolieten’, schrijft hij in zijn *Emile* (1762), ‘die in hun boeken verre plichten gaan zoeken, welke zij in hun omgeving niet willen vervullen. Zulk een wijsgeer bemint de Tartaren, ten einde ontheven te zijn van de plicht om zijn burens te beminnen.’¹²⁶⁰ Enkele jaren eerder, in 1755, schreef Rousseau al in de *Encyclopédie* dat het er alleszins op lijkt ‘dat het gevoel van medemenselijkheid zwakker wordt en uiteindelijk verdampt, zodra het zich over de hele aarde uitbreidt. Het is ons nu eenmaal niet gegeven om ons net zo druk te maken over onheil in Japan of bij de Tartaren, dan over onheil bij een Europees volk.’¹²⁶¹

Toch is het dezelfde, ambivalente Rousseau die als eerste breekt met het ‘oude’ denken over een immanent, metafysisch kwaad. Hij zal het kwaad

1259 Zie voor een overzicht: Rüdiger Safranski, *Het kwaad. Het drama van de vrijheid*, Amsterdam: Atlas 1998. En: Susan Neiman, *Evil in modern thought*, a.w.

1260 ‘All partial societies, when they are tightly knit and well united, are alienated from the larger society. Every patriot acts coldly towards foreigners; they are only men, and nothing to him. This defect is inevitable but of little importance. The essential thing is to be good to the people with whom one lives. Abroad, the Spartan was selfish, grasping, and unjust; yet unselfishness, justice, and harmony ruled within his home. Distrust those cosmopolitans who search far in their books for duties that they neglect to fulfil towards those around them. Such philosophers love the Tartars to so as to be spared from loving their neighbours.’ Jean-Jacques Rousseau, *Emile, ou l'éducation* (1762), boek 1, paragraaf 23. Zie: ilt.columbia.edu/pedagogies/rousseau/Contents2.html (geraadpleegd 28 juni 2011).

1261 Geciteerd in: Henning Ritter, *Nahes und fernes Unglück. Versuch über das Mitleid*, München: Beck 2004, p. 44.

zelfs zo transparant maken, dat de term van veel intellectuele agenda's verdwijnt. Want bij Rousseau start ook de moderne weigering om het 'kwaad' te denken. En dat gebeurt met name in zijn commentaar op de grote aardbeving in Lissabon van 1755.^{1262 1263}

Deze aardbeving is een ramp die zich voltrekt op de katholieke gebeds-dag Allerzielen en alle elementen zijn erin betrokken – de aarde beeft, huizen vliegen in brand, een tsunami overspoelt de stad. Ongetwijfeld zou deze ramp vijfhonderd jaar eerder volledig in het teken zijn geplaatst van een transcendent en metafysisch kwaad. Dit kwaad, onvermijdelijk en alom aanwezig, werd door de christelijke middeleeuwer immers als vanzelfsprekend in verband gebracht met God. Op dat moment had de aarbeving gepast in een eerbiedwaardige *theodicee*.¹²⁶⁴ In een vertelling waarin het kwaad op bijbelse gronden werd geïnterpreteerd als onontkoombaar. In een theologische verhandeling waarin weliswaar voorop werd gesteld dat God niet voor het kwaad aansprakelijk kon worden gesteld, maar waarin de mens omwille van zijn erfzonde jegens God het kwaad wel zou moeten ondergaan. In de theodicee werd het kwaad gerechtvaardigd.

Deze erfzonde was een direct gevolg van de daad van Adam en Eva, de eerste mensen die volgens het Bijbelboek Genesis zondigden door het eten van verboden fruit. Toen God hen voor straf uit het paradijs verjoeg, droegen zij deze zonde mee naar de aarde. Sinds dat dramatische moment bleek deze zonde van generatie op generatie vererfd. Door de erfzonde draagt de mens het kwaad met zich mee, zoals de Noorse boer zijn kobold. Het kwaad zit in de mens en daarvoor moet hij boeten.¹²⁶⁵

De ramp van Lissabon markeerde voor velen een breuk met deze theodicee. De ramp leek te dramatisch om hem als boetedoening voor de erfzonde op te vatten. En veel belangrijker nog: hij voltrok zich in 1755,

1262 Zo menen zowel Neiman in haar overzichtswerk *Evil in modern thought* a.w. als Safranski in *Das Böse oder Das Drama der Freiheit* a.w. dat geen modern denken over het kwaad om Rousseau heen kan.

1263 In de analyse die nu volgt, heb ik me laten inspireren door een lang gesprek met Alain Finkielkraut (1949). In het oeuvre van deze joods-Pools-Franse essayist neemt zowel Rousseau als het kwaad een bijzondere plaats in. Beide doemen althans op in vrijwel alle boeken sinds *Le juif imaginaire* uit 1981. Al lijken zij pas samen te komen rond 2004, wanneer Finkielkraut een lezing houdt in de Amsterdamse Rode Hoed. Een dag later spreken we, naar aanleiding van deze lezing, uitgebreid over Rousseau en het kwaad. Zie: Alain Finkielkraut, Ger Groot, Theo de Wit & Ralf Bodelier, *Dubbelzinnige Democratie. De opmars van de radicale politiek*, Budel: Damon 2004.

1264 *Theos* – God & *dikè* – recht, rechtvaardiging = 'de rechtvaardiging van God'.

1265 'Er is geen mens rechtvaardig, zelfs niet één, meent de goedgemutste schrijver van de *Romeinen-brief*. Allen hebben ze zich afgewend, heel de mensheid is verdorven. Er is geen mens die nog het goede doet, er is er zelfs niet één. Hun keel is een open graf, hun tong is bedrieglijk, achter hun lippen schuilt het gif van een adder, hun mond is vol vervloeking en venijn. Ze haasten zich om bloed te vergieten, brengen ellende en vernietiging. De weg van de vrede kennen ze niet, angst voor God kennen ze niet.' *Romeinen 3:10-18*, De Nieuwe Bijbelvertaling 2004.

midden in de Verlichting. De aardbeving bleek zo ingrijpend, er werden zoveel onschuldige mensen getroffen, dat God er voor het eerst buiten leek te staan. Met Lissabon liep het middeleeuwse denken over het kwaad op droog zand. De nieuwe tijd brak door. En het was Rousseau die het kwaad radicaal van zijn metafysische karakter ontdeed.

Terwijl predikanten opnieuw reageerden met een verwijzing naar de erfzonde of de straf van God, wees Rousseau allereerst op natuurkundige verschijnselen die de aardbeving veroorzaakten en waar Gods hand niet onmiddellijk in te herkennen viel. Zijn woordgebruik past naadloos in een 21^e-eeuws nieuwsbericht. 'Het epicentrum van de beving lag 200 km ver in de Atlantische oceaan. De aardbeving werd gevolgd door een enorme vloedgolf, die wat nog overeind stond vernietigde.'¹²⁶⁶

Daar bleef het niet bij. Een moderne ramp *takes two to tango*. En deze nummer twee is de moderne mens die zich door deze natuurkrachten laat verrassen. Daarom wijst Rousseau vervolgens op de menselijke vrijheid die de slachtoffers van de aardbeving ertoe bracht om in kwetsbare steden als Lissabon te gaan wonen. En hij wijst op hun hebzucht en materialisme dat hen ervan weerhield om een even rustig als landelijk leven te leiden, ver van de stedelijke gevaren.

Toch is Rousseau in eerste instantie nog terughoudend. 'Ik heb medeliden met de Portugezen', schrijft hij enkele dagen na de aardbeving. 'Maar mensen op hun kleine molshoop doen elkaar meer kwaad dan de natuur hen kwaad doet. In onze oorlogen worden meer mensen afgeslacht dan er het leven verliezen tijdens aardbevingen.'¹²⁶⁷

Een half jaar later, in zijn *Lettre sur la providence*, is van terughoudendheid geen sprake meer. Dan schrijft Rousseau, 'dat de natuur nooit 20 duizend huizen in zes of zeven verdiepingen zou hebben opgetrokken'. 'Stel dat de inwoners van de stad veel meer verspreid en bovendien in veel lichtere gebouwen hadden gewoond. Dan zou de ravage aanmerkelijk minder zijn geweest en had de ramp zich misschien niet eens voltrokken! Bovendien: hoeveel ongelukkigen zijn niet gestorven omdat de een bezig was zijn kleren, de ander zijn papieren en een derde zijn geld te redden?'¹²⁶⁸

Van natuurlijk kwaad naar moreel kwaad

Wat we verder ook van zijn beschuldigingen mogen vinden, in zijn overwegingen ontmantelt Rousseau niet alleen de christelijke theodicee

1266 Jean-Jacques Rousseau, *Brief over de voorzienigheid*, 18 augustus 1756. Zie: verbodengeschriften. nl/html/briefoverdevoorzienigheid.html (geraadpleegd 21 maart 2011). Zie ook: Susan Neiman, *Evil in modern thought*, a.w., p. 138.

1267 Geciteerd in: Thomas S. Vernon, *Great Infidels*, Fayetteville: M&M Press 1989, p. 199.

1268 Neiman, *Evil in modern thought*, a.w., p. 138.

van de erfzonde, maar verandert ook onze opvatting van het kwaad. Hij onttrekt het kwaad zijn tragische complexiteit en maakt het voor ons denken toegankelijk. Plots is het 'kwaad' een samenspel van natuur en menselijk gedrag, en valt als zodanig verder te analyseren en te begrijpen. Anno 1755 ruilt Rousseau de theologie dus in voor de wetenschap, de genade voor de vrijheid en de wil van God voor de wil van de bestuurder. Rousseau haalt de verantwoordelijkheid voor het kwaad uit de machten en krachten die ons te boven gaan en legt deze volledig in de handen van de mens.¹²⁶⁹

Door het 'kwaad' te beschrijven als een samenspel tussen natuur en mens, deelt Rousseau het feitelijk op in twee categorieën. Enerzijds ontstaat hier de categorie van het door de 'natuur veroorzaakte kwaad', waarbij meteen de vraag opdoemt of we deze categorie überhaupt nog wel 'kwaad' kunnen noemen. Anderzijds ontstaat de categorie van het 'morele kwaad', zoals de graaizucht en het materialisme van de mens.¹²⁷⁰

Het 'natuurlijke kwaad' zijn de aardbevingen, de droogtes en de tsunami's. Dit 'kwaad' behoort de mens niet toe. Het is onderdeel van de natuur en volgt de wetten die langzaam maar zeker door de moderne natuurwetenschappen worden geopenbaard. Hoeveel ellende de natuur ook veroorzaakt, dit natuurlijke 'kwaad' is een onttoverd 'kwaad' dat de naam feitelijk niet meer verdient. Al was het maar omdat we een aardbeving op de Zuidpool of een vulkaanuitbarsting in een onbewoond oerwoud wél als fascinerend maar nooit als kwaad zullen bestempelen. Aardbevingen, vulkaanuitbarstingen of tsunami's keren uit het metafysische terug tot de fysica en zijn vandaag *Jenseits von Gut und Böse*. Wanneer deze

1269 Rousseau legde het kwaad dan wel in onze handen, maar deze handen zijn doorgaans de handen van de slachtoffers. Het waren in 1755 de inwoners van Lissabon die zelf schuldig bleken aan hun noodlot door in steden te gaan wonen, in huizen die konden instorten en die ze nog tijdens de aardbeving betraden om hun geld en sieraden te zoeken. Met Rousseau start het exclusieve toekennen van de schuld aan de slachtoffers: *blaming the victim*. Het is Voltaire die hiertegen krachtig protesteert. Zie voor een analyse van het conflict tussen Voltaire en Rousseau: Bodelier, *Tegen de angst*, a.w., p. 216 v.v.

1270 Je zou het uit bovenstaande citaten niet meteen concluderen, maar bij Rousseau verschijnt de mens op het toneel als goed. Althans in zijn primitieve, oorspronkelijke vorm. Want het is een goedheid die zich laat corrumperen. In zijn 'Vertoog over de ongelijkheid tussen mensen' (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755) schetst Rousseau hoe de 'goede mens van nature' wordt gemangeld door een corrupte maatschappij en alsnog bedorven raakt. De natuurstaat waarin de nog niet gecorrumpeerde mens werd geboren, blijkt in de loop van de geschiedenis verdwenen. Nefaste maatschappelijke verhoudingen brachten materialisme, ongelijkheid en uitbuiting voort. Dat neemt overigens niet weg, zo benadrukt Rousseau, dat de oorspronkelijke verhouding tussen de goede mens en zijn omgeving weer kan worden hersteld. Van nature niet geneigd tot het kwaad, is de mens, gevangen in een bedorven maatschappij, wel degelijk in staat om kwaad aan te richten. Weten we de samenleving echter fundamenteel te veranderen, dan verschijnt ook weer de natuurlijke, tot het goede geneigde mens op het toneel.

natuurverschijnselen toch nog met het kwaad worden verbonden, dan loopt die verbinding via het morele falen van de mens. Bijvoorbeeld uit het falen van overheden om aardbevingbestendige huizen te bouwen. Of door het verschaffen van gebrekkige informatie op vliegvelden over voorbijkomende aswolken en het niet-installeren van tsunami-*early warning systems*.

Omdat Rousseau het natuurlijke kwaad haar plaats heeft gewezen, komt de volledige nadruk nu te liggen op het morele 'kwaad'. Dit is het 'kwaad', van diefstal tot moord, dat mensen zichzelf en elkaar aandoen. Het is een 'kwaad' dat door de sociale wetenschappen kan worden bestudeerd en blootgelegd. Dit morele 'kwaad' is een 'kwaad' dat ontspringt uit de vrijheid van de mens. Het is een kwaad dat wetgevers hopen te vangen in hun wetboeken van strafrecht. Want evenals de verlichtingsdenkers gaat Rousseau er immers vanuit dat de mens in vrijheid zijn keuzes maakt en voor zijn verkeerde handelingen aansprakelijk gesteld kan worden. Deze koppeling van vrijheid en 'kwaad' leidt uiteindelijk tot een definitie van het 'kwaad' als het misbruik van onze vrijheid. Het 'kwaad is het drama van onze vrijheid'.¹²⁷¹

Zo plukt Rousseau het kwaad niet alleen uit de metafysische sfeer, tegelijkertijd verengt hij het tot één variant: tot het 'morele kwaad'. Tot het 'kwaad' waarvoor we mensen direct verantwoordelijk kunnen houden. Daarmee kunnen we het 'kwaad' niet alleen aan concrete mensen toewijzen, het kan ook door concrete mensen worden hersteld of verlicht. Sinds Rousseau is het kwaad een 'kwaad' dat steeds vaker in strafrechtelijke zin wordt begrepen. Het is een kwaad dat we eerder in deze tekst tegenkwamen bij de denkers van 'hun schuld' en 'onze schuld'. Een kwaad dat we ontwaarden bij theoretici die de ellende van Afrika hoopten te definiëren als misdrijven en poogden te begrijpen in termen als 'daders' en 'slachtoffers'. Rousseau's 'kwaad' is uiteindelijk het gecriminaliseerde 'kwaad'.

Was het kwaad ooit – van het vroege christendom tot de Chewa-mythe – een tragedie en een mysterie waarmee de mens moest zien te leven, sinds Rousseau is het 'kwaad' een melodrama en te identificeren als een (politieke) misdaad. 'Alles is goed zoals het uit de handen van de schepper komt, alles raakt verdorven in de handen van de mens'.¹²⁷² Met Rousseau wordt het 'kwaad' zowel een uitdaging voor de humaniteit als voor de criminologie. Het 'kwaad' wordt zowel zaak van medemenselijkheid als een strafzaak: tussen onderdrukkers en onderdrukten, tussen daders en slachtoffers.¹²⁷³ Wanneer het 'kwaad' immers onderworpen is aan een

1271 Safranski's boek *Das Böse* draagt niet zonder reden als ondertitel *Oder Das Drama der Freiheit*.

1272 Aldus de beroemde openingszin van Rousseau's *Emile ou de l'éducation* uit 1762.

1273 '(...) dit symptoom van menselijke broosheid en feilbaarheid, dit blijk van onvermogen om ons

te ontrafelen dynamiek van menselijk handelen, dan zijn niet alleen de slachtoffers van dat 'kwaad' helder in beeld te brengen maar kunnen ook de daders worden geïdentificeerd.

En zo is het de ironie van het lot, dat onze groeiende focus op het gecriminaliseerde 'kwaad', er toe leidt dat het dramatische bestaan van miljoenen mensen zoals Grace, niet langer als kwaad wordt herkend. De dagelijkse tragedie van het immanente, metafysische kwaad -de honger, de uitgeputte tuinen, de wegspoelende pitlatrines en cholera-uitbraken-lijken samen met de theodicee buiten de orde gesteld en afgeschreven. Louter het 'morele kwaad', het 'kwaad' dat we toe kunnen toeschrijven aan een specifieke dader; het kwaad waarvan de slachtoffers direct tot hun daders kunnen worden terugherleid, is het 'kwaad' dat nog onze aandacht weet te trekken.¹²⁷⁴

Radicale politiek

En er is meer. Wanneer Rousseau de theologische opvatting van de troon stoot dat het kwaad een mysterie is van religieuze oorsprong, dan stoot hij ook de metafysische idee van de troon dat het kwaad nooit volledig valt te doorgronden, laat staan uit te roeien. Door de mystieke oorsprong van het kwaad weg te redeneren, vormt Rousseau's filosofie het startschot voor een geheel nieuw politiek denken. Een denken waarin het kwaad transparant, begrijpelijk en dus in potentie oplosbaar is. Mits... ja, mits we dat maar *willen*.

De mysterieuze wil van God wordt bij Rousseau ingeruild voor het rationele willen van de mens en daarmee van de politiek. Politiek handelen wordt wilskrachtig handelen. Wanneer het kwaad inderdaad even begrijpelijk is als uitroeibaar, mag de politiek zich de kans niet laten ontnemen om stevig in te grijpen, het kwaad uit te wissen en zo het goede weer mogelijk te maken. Was het ooit aan de metafysische krachten buiten ons om ons het geluk te zenden of te onthouden, nu is het aan ons zélf om dat geluk af te dwingen. Inclusief het geluk dat Grace Phiri toekomt.

Volgens Rousseau-kenner Alain Finkielkraut is de kwestie van de wil het sluitstuk van Rousseau's moderne politiek-juridische poging om aan

van het kwaad te bevrijden.' Alain Finkielkraut, *Het onvoltooide heden*, Amsterdam: Contact 2003, p. 157.

1274 Veel denkers over ontwikkeling en veiligheid trekken het Rousseauaanse denken door tot diep in Ndirande. De woordvoerders van 'hun schuld' en 'onze schuld' laten honger, malaria of uitgeputte akkers wel degelijk vallen onder dader-gerelateerde kwaad. Niet omdat zij terugkeren naar de theodicee, maar omdat zij dit kwaad aan iets of iemand toeschrijven. Kindersterfte door vuil water of een uitgeput milieu door ontbossing vallen in hun ogen wel degelijk te koppelen aan menselijk handelen. Aan het handelen van hedgefondsen en neoconservatieven, aan corrupte regeringsleiders en kleptocraten, aan kapitalisten en speculanten met voedsel. Het streven is dan ook om de dader op het spoor te komen, te berechten en zo het kwaad op te heffen..

het 'kwaad' een einde te maken.¹²⁷⁵ De wil, bijvoorbeeld, om Grace te beschermen tegen de criminelen die haar alle ellende berokkend en om deze criminelen vervolgens met pek en zwavel uit te roeien.

Voor Rousseau en zijn vele navolgers zijn deze schurken geen ondeugende broekzakcriminelen. Het zijn mannen en vrouwen, of groepen mannen en vrouwen, die geen mindere misdaad plegen dan het ketenen van een vrije en gelukkig geboren mensheid. Politiek en juridisch handelen, ook op mondiaal niveau, mag zich niet met minder tevreden stellen dan met het verlossen van de mensheid uit deze massieve vorm van georganiseerde misdaad.

En hoe humaan Rousseau's filosofie ook lijkt, met deze gedachte legt hij, althans volgens Finkielkraut, de grondslag voor een totalitair programma van radicale politiek. Dat is een politiek met een haast messianistisch einddoel. Doordrongen van het verloren geluk van de mensheid krijgen het recht en de politiek de taak dit oorspronkelijke geluk weer te herstellen. Het is deze gedachtengang van Rousseau die hem tot de dubieuze 'uitvinder' maakt van de 'radicale politiek' van Hitler, Stalin, Mao, Pol Pot en Robespierre.^{1276 / 1277}

Radicale politiek, aldus Finkielkraut, was bijvoorbeeld het nationaal-socialisme, overtuigd van het feit dat een groep daders, 'de joden' haar slachtoffers, 'de mensheid' belemmerde in het bereiken van het duizendjarige heil. Het optreden van de nazi's was dan ook géén terugval in de geschiedenis. Geheel in de lijn van Rousseau zag het nationaalsocialisme zichzelf als een vooruitstrevende dienaar van de geschiedenis, op weg naar een betere toekomst. De nazi's en hun volgelingen verlangden naar een toekomst waarin het Duitse volk niet langer werd geknecht, uitgebuit en mishandeld. Om de bevrijding van de slachtoffers – de Duitsers – mogelijk te maken, moesten de daders – de joden – onschadelijk worden gemaakt.

Hun uitroeping was dan ook onvermijdelijk. De gaskamers dienden het hoogste doel dat in een moderne wereld denkbaar is: het geluk van de mensheid. Om het slachtofferschap van de menselijke soort op te heffen, moest de misdaad op doortastende wijze worden opgeruimd.¹²⁷⁸ De *Holocaust* was letterlijk het brandoffer dat de wereld moest brengen om de weg naar het paradijs weer open te stellen.

Ook het communisme bleek volgens Finkielkraut in de ban van Rous-

1275 Finkielkraut: *Dubbelzinnige Democratie* a.w.

1276 Nieuw is het verwijt van Finkielkraut allerminst. In 1946 legt Bertrand Russell al krachtige verbanden tussen Rousseau en totalitair denken. Bertrand Russell, *Geschiedenis van de westerse filosofie*, Katwijk aan Zee: Servire 1981, p. 616-630.

1277 Safranski, *Het Kwaad. Het drama van de vrijheid*, a.w., p. 133.

1278 Alain Finkielkraut, *Zinloze herinnering*, Amsterdam: Contact 1993, p. 49; Alain Finkielkraut, *De verloren beschaving*, Amsterdam: Contact 1997, p. 71.

seau en ook het communisme was een vorm van radicale politiek. Lenin, Stalin en Trotski ontwaarden eveneens een manicheïstische botsing tussen een geslachtofferde mensheid en haar vijanden. Ook de communisten leefden in de veronderstelling dat zij deze spanning voorgoed zouden opheffen. Ook zij zagen geen andere mogelijkheid dan het voor eens en altijd opruimen van de misdadigers: de contrarevolutionairen, de boeren, de *koelakken* en de *moezjiks*. En, zo spreekt vanzelf, van de joden, ook al heetten ze onder de communisten zionisten, kapitalisten of ontwortelde kosmopolieten.

Finkielkraut: 'Lenin drukte het zo uit. Je kunt geen omelet bakken zonder eieren te breken. Op het eerste gezicht illustreert die culinaire metafoor de harde wet dat alles zijn prijs heeft. Je moet wel geweld gebruiken en je zelfs bij enkele ongerechtigheden neerleggen als je de klasseloze maatschappij tot stand wilt brengen. Maar letterlijk genomen is de leninistische uitspraak nog hartelozender: de gebroken eieren zijn niet de tegenwaarde van de uiteindelijke omelet, ze vormen er de substantie van. (...) Ze zijn geen onvermijdelijke schade, maar onmisbare bestanddelen. Hoe meer eieren, hoe mooier de omelet.'¹²⁷⁹

Het einde van het Derde Rijk en de Val van de Muur haalde volgens Finkielkraut geen streep door de radicale politiek, ook al leek het daar eind 1989 even op. De radicale politiek is allang weer terug. De slachtoffers zijn weer alom. En daarmee is ook de zoektocht naar de misdadigers weer gestart. Je vindt de slachtoffers in de trailerparken in de Verenigde Staten, op de berghellingen van de Kaukasus, in de straten van het moderne India en in de verlaten *territories* van Australië. Het zijn de Pakistaanse arbeiders in Dubai en de vrouwen van Iran, de werklozen in Griekenland, in de *banlieus* van Parijs en Marseille, in de *townships* van Blantyre en de *taudis* van Kinshasa. En allen moeten worden gered, zoals ooit het Duitse volk en de Russische lijfeigenen moesten worden gered.

Ook in het huidige ontwikkelingsdenken, zo vul ik Finkielkraut nu aan, menen velen dat de pijlen éérst op de misdadigers moeten worden gericht. Deze velen zijn natuurlijk de theoretici van 'hun schuld' en 'onze schuld'. Het zijn zij die de ellende van Grace Phiri *linea recta* toeschrijven aan ofwel corrupte en luie Afrikanen of aan sluwe westerse egoïsten, gevangen in een kapitalistische mentaliteit. Zonder identificatie van deze misdadigers, gevolgd door hun bestrijding, zullen de slachtoffers nooit worden geholpen. De rampspoed die de slachtoffers treft, kan sinds Rousseau immers 'nooit het gevolg zijn van het toeval of van iemands eigen tekortkomingen'. Finkielkraut: 'ze is altijd het werk van de onzichtbare,

1279 Finkielkraut, *De verloren beschaving*, a.w., p. 110.

overal zijn tentakels uitstekende schurk onder wiens ontaardheid ik dagelijks gebukt ga.' De zonde huist niet meer in mij als drager van de erfzonde maar – schrikwekkende overdracht – in hém, in de ander, als onderdrukker of tiran. 'Ik ben niet feilbaar, ik ben slachtoffer.'¹²⁸⁰

Het slachtoffer en zijn redders

Daarom speelt het slachtoffer altijd een cruciale rol in de radicale politiek. Alleen wie de lijdende mens weet te definiëren als slachtoffer, kan ook het kwaad terugbrengen tot een misdaad en daarmee tot een misdadiger. Dat lukt overigens alleen wanneer je het slachtoffer kunt laten figureren als een *Mensch ohne Eigenschaften*. Als honderd procent slachtoffer, zonder een eigen verhaal, een eigen context en een eigen verantwoordelijkheid. Wie dat allemaal wel heeft, valt niet een-op-een door te koppelen aan een honderd procent dader.

Feitelijk kunnen radicale politici in hun jacht op daders, alleen van hun slachtoffers leven, omdat ze zich niet in de individualiteit van deze mensen wensen te verdiepen, omdat ze weigeren naar hun kleine verhalen te luisteren. Deze immense gevoeligheid van de radicale politiek voor een anonieme geslachtofferde mensheid, zo waarschuwt Finkelkraut, vergde in de 20^e eeuw tal van concrete, maar al te concrete slachtoffers en zal dit ook in de 21^e eeuw weer vergen.

Nu is de jacht op de misdadiger maar één kant van radicale politiek. De andere kant is de onverhulde en volledige steun voor diens onschuldige slachtoffer. In de tijd waarin het kwaad nog een immanent en metafysisch karakter droeg, was de lijdende mens zowel doordeesemd van dit kwaad als een ongelukkige representatie ervan. Vandaag is de lijdende mens op de eerste plaats iemand die moet worden geholpen. En liefst zo snel mogelijk.

Daarmee komen niet enkel de theoretici van 'hun' en 'onze schuld' in het vizier, maar ook hun collegae: de kosmopolieten 'voorbij schuld en boete'. Ook zij lopen volgens Finkelkraut een grote kans om te worden meegezogen in de radicale politiek.

Het is deze aanklacht die ik hier verder uit wil werken. Want het is een aanklacht tegen het kosmopolitisme zélf.

Er is een zee, een oceaan vol slachtoffers, zo beseffen wij sinds Rousseau. 'De *boat people*, mensen die aan de onderkant van de samenleving leven, die zijn uitgehongerd of door de dood worden bedreigd.'¹²⁸¹ En wij, moderne volgelingen van Rousseau, doordrongen dat van het feit dat het kwaad geen mystiek maar een al te aards verschijnsel is, menen dat we

¹²⁸⁰ Finkelkraut, *De verloren beschaving*, a.w., p. 66.

¹²⁸¹ Finkelkraut, *De verloren beschaving*, a.w., p. 120.

hen moeten helpen. Dat doen we door het inrichten van vluchtelingenkampen, via asielprocedures, door ontwikkelingshulp en humanitaire interventies. Of, heel klein wellicht, door Grace wat geld te geven voor een minibusje op Ndirande market. Omdat het kwaad sinds Rousseau niet langer een tragedie is, maar een melodrama dat de oplossing reeds in zich draagt, nemen wij, postmoderne *humanitarians* een moreel besluit en gaan over tot handelen.

Wij handelen, zegt Finkelkraut, omdat we móeten handelen. Zo nodig handelen wij zonder na te denken. Dan onderwerpt de 'redder zonder grenzen' de stille noodkreet van het slachtoffer niet eerst aan een diepgravend onderzoek. Dan komt hij meteen in actie. 'In plaats van zijn eerste opwelling te wantrouwen, geeft hij er juist gehoor aan omdat het een goede opwelling is.'¹²⁸²

En waar hij dan per definitie aan voorbij ziet, is de mogelijkheid van het kwaad. Tragisch, immanent en metafysisch en, wie weet, onuitroeibaar. Daarom kan ook het praktisch kosmopolitisme verschijnen als een vorm van radicale politiek. Als een vorm van politiek handelen dat geen aandacht wenst te schenken aan de onuitroeibaarheid van het kwaad, dat voorbij wenst te denken aan schuld en boete, waarin aan het wereldwijde slachtofferschap *coûte que coûte* een einde zal worden gemaakt, waarin ijzer met handen zal worden gebroken, rivieren bergopwaarts dienen te stromen en de hemel op aarde wordt gevestigd.¹²⁸³

Hoe de hedendaagse 'redder zonder grenzen' toegeeft aan zijn humanitaire opwellingen, beschrijft Finkelkraut wanneer hij zich in 1997 buigt over het verschijnsel van de 'humanitaire hersteloperaties' van organisaties als het Rode Kruis en Artsen zonder Grenzen. Hoewel beide organisaties zich zeer kritisch tegenover elkaar opstellen, omschrijft Finkelkraut beide als instituties die weigeren de verhoudingen te bestuderen in de landen waar ze werken.¹²⁸⁴ Hij analyseert beide als organisaties die worden gedreven door hooggestemde idealen, maar die zich vrijwel niet interesseren voor de concrete mensen op wie zij hun dadendrang richten. De humanitaire NGO's bekommeren zich niet om 'wie de lijdende mens is, om diens wezen en bestaansrecht, om de wereld die hij wil helpen opbouwen; noch om de beweegredenen die aan zijn vervolging of doodsstrijd

1282 Finkelkraut, *De verloren beschaving*, a.w., p. 116.

1283 Finkelkraut e.a., *Dubbelzinnige Democratie*, a.w.

1284 In het zelfbeeld van Artsen zonder Grenzen en het Rode Kruis zijn beide organisaties antagonisten. Terwijl het Rode Kruis zich verre houdt van elke politieke inmenging, menen de Artsen zonder Grenzen dat ze doorlopend hun stem moeten laten horen tegen onrechtvaardigheid. De laatste organisatie ontstond dan ook uit protest tegen de eerste. Voor Finkelkraut maken ze beide deel uit van hetzelfde streven redders van de mensheid te worden. Zie: Ralf Bodelier & Mirjam Vossen, *Hulp*, a.w., p. 157-177.

ten grondslag liggen, om de betekenis die hij aan zijn levensgeschiedenis en misschien aan zijn dood wil geven.¹²⁸⁵

De eis om onmiddellijk te handelen, krijgt niet alleen contouren in de directe hulpverlening aan hongerigen en *boat people* van humanitaire organisaties. Onvermijdelijk krijgt ze ook een politieke vertaling. Want niet alleen particulieren of NGO's, maar ook democratische landen dienen volgens Rousseau's leerlingen de kant van de slachtoffers te kiezen. Daarmee wordt niet alleen het onderzoek naar het lijden maar ook de politieke afweging ondergeschikt gemaakt aan de kosmopolitische imperatief. Ondergeschikt aan de dwingende eis om slachtoffers als Grace Phiri, te redden uit de klauwen van het kwaad.¹²⁸⁶

Wie zich niet laat verleiden of dwingen om Grace te helpen, is meer dan een immorele schoft die Bob Geldofs oproep *Give us your fucking money* aan zijn laars lapt. Zijn falen is dramatisch. Hij laat de slachtoffers in de steek en pleegt daarom niet minder dan een misdaad tegen de mensheid. In naam van de goede zaak, in naam van het slachtoffer én de mensheid, belandt de weifelende tegenstander van de radicale politiek al snel in het kamp van de absolute vijand van de mensheid.¹²⁸⁷

De redder zonder grenzen dient niet alleen Grace en haar dochter in barensood te steunen tijdens een wandeling op Ndirande market. Hij dient als lid van een democratische staat ook het besluit te onderschrijven om Bosnische moslims te redden met *safe havens*, zelfs wanneer deze zich bevinden in onverdedigbare enclaves in Srebrenica. Al evenzeer dient hij hulp te geven in vluchtelingenkampen van de Hutu, net over de grens met het post-genocidaire Rwanda; ook al bevinden zich in het kamp groepen moorddadige Interahamwe die nu, dankzij de inspanningen van de hulpverlener, weer op sterkte kunnen komen.¹²⁸⁸

1285 Finkelkraut, *De verloren beschaving*, a.w., p. 118.

1286 Democratie, zo schrijft Finkelkraut, heeft een dubbelzinnige betekenis. Democratie duidt zowel 'proces' aan als 'regeringsstelsel'. Wie democratie opvat als 'stelsel', ziet haar als een debat zonder gegarandeerd resultaat en zonder einde. Een dergelijk debat kan immers ook als uitkomst hebben dat we géén hulp moeten verlenen aan vluchtelingenkampen of dat we geen militaire bescherming moeten bieden aan bedreigde enclaves. In een democratie wordt 'alles wat met gemeenschappelijke zaken te maken heeft, gemeenschappelijk besproken. De onwrikbare zekerheden van de traditie zijn verdwenen en vervangen door collectieve bespiegeling.' Wie echter, zoals de redders van de wereld, democratie opvat als een 'proces', weet op voorhand al wat de uitkomst is. Vandaag is de wereld nog onvoltooid, door het democratische proces is zij op weg naar het geluk. Doelbewust voert de democratie richting heil, en nu komt het er alleen nog aan hindernissen, blokkeringen en vertragingen op te heffen. Vanzelfsprekend, zeggen de radicale politici, staat alles ter discussie. Wie echter niet mee wil in de onverbiddelijke uitkomst, verdient geen plaats in het democratische proces. Zie: Finkelkraut, *Het onvoltooide heden*, a.w., p. 91.

1287 Alain Finkelkraut & Peter Sloterdijk, *De hartslag van de wereld*, Amsterdam: Boom 2005, p. 108.

1288 Linda Polman, *De crisiskaravaan. Achter de schermen van de internationale hulpverlening*, Amsterdam: Balans 2008.

Terug naar het kwaad

Wanneer kosmopolieten menen dat het 'kwaad' identificeerbaar is, en wanneer zij menen dat het kan worden bestreden zoals ook misdaden kunnen worden bestreden, stelt Finkielkraut somber dat we moeten terugkeren naar een oude opvatting over het kwaad als onvermijdelijk en mysterieus. Terwijl kosmopolieten de toekomst optimistisch en met de wapenen van de rede tegemoet wensen te treden, waarschuwt Finkielkraut pessimistisch voor de consequenties van een al te groot optimisme en van al te veel redelijkheid: 'Het totalitarisme is niet het fiasco van de menselijke droom van goedheid en geluk, maar integendeel, het is het resultaat ervan.'¹²⁸⁹

Let op: Finkielkraut zegt niet dat we niet moeten helpen. Hij is geen misantroop, geen rauwe anti-kosmopoliet. Hij bepleit geen afwezigheid of desinteresse. Kern van zijn verhaal is het toelaten van twijfel en argwaan. Kern van zijn overwegingen is een besef van de onverslaanbaarheid van het kwaad. Als tragisch denker propageert Finkielkraut de 'pas op de plaats'. Finkielkraut pleit voor meer aandacht voor concrete mensen en voor het doorlopende pogen om consequenties van politiek handelen in te schatten. Finkielkraut hoopt de politiek te redden uit de klauwen van radicalen, idealisten en moralisten. Van de auteurs van het melodrama. En, zo trek ik de gedachte door: daarmee hoopt Finkielkraut de politiek ook te redden uit de handen van al te overtuigde verdedigers van de Millenniumdoelen of de *Responsibility to Protect*.

Wat radicale politiek doet verschillen van niet-radicalen varianten, is niet alleen het ontbreken van gevoel voor de weerbarstigheid van het kwaad. Een belangrijk verschil is ook dat de niet-radicalen de politiek opvatten als de mogelijkheid om 'gezamenlijk te bespreken wat met gezamenlijke zaken te maken heeft'. Finkielkraut: 'In een democratie spreekt niets vanzelf, niets komt van boven en geen enkele verworvenheid draagt het stempel van de eeuwigheid. Alles wat ooit door het gezag aan argumentatie was onttrokken, is vandaag onderwerp van debat zonder gegarandeerd resultaat en zonder einde.' Voor een niet-radicalen vorm van politiek, is pluralisme een fundamenteel gegeven.¹²⁹⁰

Dat betekent dus ook dat de stem van de slachtoffers onderwerp is van debat. En dat deze stem daarin niet per se de boventoon hoeft te voeren. Dat betekent dat het pleidooi om hulp te verlenen of, bijvoorbeeld, via politionele actie een einde aan hun onderdrukking te maken, niet als vanzelfsprekend wordt ingewilligd en al evenmin kan rekenen op gegarandeerd resultaat.

¹²⁸⁹ Finkielkraut, *Dubbelzinnige democratie*, a.w., p. 26.

¹²⁹⁰ Finkielkraut, *Het onvoltooide heden*, a.w., p. 91.

Voorstanders van radicale politiek, aldus Finkielkraut, stemmen met dit open einde niet in. Voor hen is pluralisme niet het fundamentele gegeven van de politiek, maar het beginpunt van een proces dat alleen maar hindernissen, blokkades en vertragingen kent op weg naar een op voorhand vastliggende uitkomst. Radicale deelnemers aan het politieke proces verdedigen dan ook nooit een opinie. Ze verkondigen een evidentie. ‘Zij dragen zorg voor de overgang van de duisternis naar het licht. Omdat de democratie in hun ogen geen toneel of een begrensde ruimte is, maar de ontplooiing van de waarheid in de tijd’.¹²⁹¹

Radicale politici, zo redeneert Finkielkraut, zien zichzelf als strijders in een dynamisch en manicheïstisch conflict tussen het goede – de slachtoffers – en het kwade, de misdadigers. Een strijd waarin de misdadiger gedoemd is ten onder te gaan en het slachtoffer om te zegevieren. In dat proces wordt niet geredeneerd via tegenstellingen tussen gelijkwaardige politieke vrienden en vijanden, maar in tegenstellingen tussen de *onmens* en de *mensheid*. Deze onmens zijn geen politieke vijanden. Het zijn immorele schoften en weerzinwekkende monsters die worden getolereerd zolang ze zich afzijdig houden en het politieke proces niet verstoren, maar die het veld moeten ruimen zodra ze het menselijk geluk in de weg blijken te staan.

Het moet expliciet gezegd: Finkielkraut noemt hen niet. Maar zijn analyse treft met name veel verdedigers van het Human Development-concept en de Millenniumdoelen in hun hartstochtelijke maar volstrekt a-politieke poging om een einde te maken aan het immense probleem van de wereldwijde armoede.

Carl Schmitt

Nieuw is Finkielkrauts aanval op de radicale politiek niet. Er is op gewezen dat deze *in extenso* is terug te vinden bij Carl Schmitt. Deze Schmitt, deze kroonjurist van het Derde Rijk en om die reden lange tijd genegeerd, definieert net als Finkielkraut ‘het politieke’ als het onderscheid maken in politieke vrienden en politieke vijanden.¹²⁹² Dit ‘politieke’ is niet zozeer ‘de politiek’ of het ‘politieke bedrijf’ zoals bedreven in parlementen of gemeenteraden. Het politieke gaat aan de geïstitutionaliseerde politiek vooraf en maakt deze feitelijk mogelijk. Het politieke ontstaat op het moment dat mensen iets willen bereiken en vervolgens vaststellen met wie ze dat doel kunnen bereiken (de politieke vriend) en wie hen daar vanaf zal proberen te houden (de politieke vijand). Met politieke vijan-

1291 Finkielkraut, *Het onvoltooide heden*, a.w., p. 92.

1292 Theo W.A. de Wit, *Carl Schmitt*, lezing Studium Generale Groningen 16 maart 2009, p. 3.

den valt te praten. Met hen kan strijd worden gevoerd, tot oorlogen toe, maar met hen kunnen ook afspraken worden gemaakt, compromissen worden gesloten en zaken gedaan. Dat is volgens Schmitt anders zodra je op grond van morele overwegingen de figuur van de 'politieke vijand' loslaat en overstapt op de figuur van de immorele 'vijand van de mensheid'. Wanneer we niet willen dat een dergelijke vijand overwint, dan kunnen we hem louter nog vermorzelen en uitroeien.

Het definiëren van politieke vrienden en vijanden is voor Schmitt een lakmoesproef in radicaal denken. Wie weigert om tegelijk met het bepalen van zijn doelstellingen ook zijn vijanden te definiëren, gaat er naar alle waarschijnlijkheid vanuit dat zijn doelen volstrekt evident zijn. Dat ze door iedereen worden gesteund, dat ze de mensheid zonder meer vooruit zullen helpen en dat degene die deze doelen niet ondersteunt, zichzelf buiten de orde van het menselijke plaatst.

De strijd die je dan voert, leidt maar zelden tot een compromis, want alleen met politieke vijanden valt immers tot een vergelijk te komen. Eerder leidt deze strijd tot 'bijzonder intensieve en onmenselijke oorlogen. Boven het politieke uitgaand zal ze de vijand tegelijk in morele en andere opzichten moeten degraderen en tot de onmenselijke gruwel maken die niet slechts dient te worden afgeweerd maar die definitief moet worden vernietigd'.¹²⁹³ De activist die louter handelt op grond van morele motieven, genereert behalve een categorie slachtoffers ook een categorie immorele mensen – de misdadigers – die zonder meer mogen worden geofferd op het hakblok van de vooruitgang.

Volgens Schmitt dienen we om deze reden het oude middeleeuwse – Augustijnse – concept van het kwaad nieuw leven in te blazen.¹²⁹⁴ Een concept dat waarschijnlijk ook in Afrika, maar zeker bij Grace Phiri op instemming kan rekenen.

Wie het politieke respecteert, werkt met de vooronderstelling dat de mens *Böse* – slecht – is. Daarmee bedoelt de Duitse denker niet zozeer dat de mens van nature een roofzuchtig of egoïstisch wezen is, maar dat de mens een dynamisch, problematisch en daarmee feilbaar wezen is. Ook met de beste bedoelingen blijkt de mens regelmatig te falen. Net als bij de joodse Finkelkraut wortelt het mensbeeld van de katholieke Schmitt in een oud en *de facto* religieus gedachtegoed dat in elk geval teruggaat tot ver vóór Rousseau.

Schmitt: 'In een goede wereld onder goede mensen heerst natuurlijk louter vrede, zekerheid en harmonie van allen met allen. Priesters en

¹²⁹³ Schmitt, *Het begrip politiek*, a.w., p. 62.

¹²⁹⁴ De *privatio boni*-gedachte van Augustinus van Hippo. Zie voetnoot in deel I, hoofdstuk 4 van dit proefschrift: *Voices of the Poor en het kwaad*.

theologen zijn hier even overbodig als politici en staatslieden.’ Maar we leven niet in een goede wereld. ‘Talrijke secten, ketters, romantici en anarchisten hebben laten zien dat de loochening van de erfzonde alle sociale orde vernietigt. (...) Het is dus omdat wij mensen tot zonde geneigd zijn, dat wij leven in een wereld die door het onderscheid tussen vriend en vijand getekend blijft.’¹²⁹⁵

Finkielkraut, die Schmitt goed heeft gelezen, noemt diens analyses niet alleen ‘fascinerende beschouwingen’ maar verklaart ze ook van het hoogste belang voor een adequate analyse van de huidige situatie. ‘In naam van de goede zaak schafte Europa in feite de figuur van de politieke vijand af. Vervolgens wekte Europa, in de vorm van de vijand van de Ander, de monsterlijke figuur van de absolute vijand weer tot leven.’¹²⁹⁶

En Finkielkraut waarschuwt. Tegen de veronachtzaming van het kwaad. Tegen de radicale politiek. Tegen de overschatting van het goede in de mens. Tegen de ‘demonisering’ van de tegenstander. Hij beaamt het adagium van Alexander Solzjenitsyn wanneer deze, gevangen in de hel van de Goelag, het volgende schrijft: ‘Alsof de dingen zo simpel in elkaar zouden zitten. Alsof er ergens mensen met een slechte inborst kwaad-aardige plannen aan het beramen zouden zijn en we niets anders te doen zouden hebben dan hen op te sporen en op te sluiten. Dat is te eenvoudig. De scheidslijn tussen goed en kwaad loopt dwars door ieders hart.’¹²⁹⁷

Finkielkraut heft een waarschuwende vinger tegen ondoordachte vormen van activisme. Zeker wanneer deze gepaard gaan met geweld, of deze nu oorlogen worden genoemd of ‘humanitaire interventies’. Hij waarschuwt tegen radicale ingrepen met onvoorspelbare uitkomsten en tegen handelen vanuit het simpele manicheïsme van goed en kwaad. Finkielkraut wenst de tragedie weer in ere te herstellen en de complexiteit opnieuw onder ogen te zien.

Finkielkraut wenst hernieuwde aandacht voor het immanente kwaad. Finkielkraut wenst aan te sluiten bij Grace Phiri’s definitie van de werkelijkheid.

Daarom pleit hij voor het herstel van een politiek denken dat doortrokken is van het besef dat mensen altijd handelen ‘zonder de zin of het toekomstig verloop van de geschiedenis te kennen’, zoals een van Finkielkrauts favoriete auteurs, de schrijver Milan Kundera het uitdrukt. ‘Zonder zelfs de objectieve zin te kennen van hun eigen daden (...) gaan

1295 De Wit, *Carl Schmitt*, a.w., p. 8.

1296 In dit citaat heeft Finkielkraut met name de ‘joodse’ vijand van het ‘Palestijnse’ slachtoffer voor ogen, ook al rijkt zijn analyse verder. Zie: Finkielkraut & Sloterdijk, *De hartslag van de wereld*, a.w., p. 108.

1297 Aleksander Solzjenitsyn, *De Goelag Archipel* (deel 1), Baarn: De Boekerij 1974, p. 130.

ze door het leven zoals je gaat door de mist'.¹²⁹⁸ En die mist, zo vult Finkielkraut aan, 'is zijn lot, zelfs wanneer hij meent dat zijn leven door de zon van de Rede of door het onvervalste licht van het gevoel wordt beschenen of wanneer hij zich zonder iemand uit te sluiten aan de kant van alle ongelukkigen schaart'.¹²⁹⁹

Conservatief

Achter het denken in enerzijds praktische concepten als Human Development en, in mindere mate, Human Security en anderzijds de filosofische exercities van Alain Finkielkraut, gaan forse controverses schuil. Finkielkraut vraagt aandacht voor het kwaad als een tragedie. De woordvoerders van Human Development en Human Security lijken het kwaad doorgaans op te vatten als een melodrama. Het denken van Finkielkraut wortelt in een oude joods-christelijke gedachte van de feilbare mens. Dat van de praktische kosmopolieten drijft in het moderne optimisme van de maakbare samenleving.

Wie dóórdringt in het denken van Alain Finkielkraut stoot op overwegingen die zijn terug te vinden bij tragische filosofen als Carl Schmitt, Niccolò Machiavelli en Thomas Hobbes. Moderne kosmopolieten zijn kinderen van de melodramatische Immanuel Kant, levend in een wereld waarin geen onverklaarbare dingen gebeuren. Bij Finkielkraut ligt de nadruk op politiek delibereren binnen een afgegrensde arena waar meningsverschillen zonder bloedvergieten kunnen worden uitgevochten. De woordvoerders van Human Development en, in wat mindere mate, Human Security, leggen de nadruk op moreel handelen en concreet activisme. Zij roepen de wereldburgers op om verantwoordelijkheid te nemen en morele heldhaftigheid te tonen.

Deze tegenstelling is van het grootste belang. Niet zozeer om te weten dat Grace Phiri's opvatting van het kwaad – *Imfa Siyithawika* – dichter bij die van Alain Finkielkraut ligt dan bij het praktisch redeneren dat oplicht in Human Development en Human Security. Wel omdat we inmiddels mogen vermoeden dat Human Development en Human Security, zónder acht te slaan op Finkielkrauts waarschuwingen, net voor Grace Phiri bijzonder onaangename gevolgen kan hebben.

Grace beschrijft de problemen waarmee zij worstelt als een immanent metafysisch kwaad, waarvoor maar weinigen direct verantwoordelijk kunnen worden gesteld en waarvoor al evenmin simpele oplossingen bestaan. Armoede en onveiligheid zijn voor haar eerder een complexe tragedie

¹²⁹⁸ Milan Kundera, *Verraden testamenten*, Baarn: Ambo 1994, p. 212.

¹²⁹⁹ Finkielkraut, *De verloren beschaving*, a.w., p. 123.

dan een manicheïstisch melodrama. En het is een belangrijke vraag hoe een idealistische, progressieve en moreel gedreven politieke agenda van Human Development en Human Security zich tot haar leven verhoudt.

Dezelfde vraag, maar dan in omgekeerde richting, kan en moet worden gesteld aan Carl Schmitt, Alain Finkielkraut en hun discipelen. Leidt hun realistische, conservatieve oriëntatie niet tot een *de facto* acceptatie van het kwaad waardoor meer dan een miljard armen dag in dag uit worden geraakt? Hoe radicaal is hun besluit om het kwaad onder ogen te zien en daar politieke consequenties uit de trekken, waaronder het mogelijk fundamenteel kritiseren van projecten als Human Development? Is een dergelijke oriëntatie niet net zo radicaal, zo niet radicaler, dan het grootschalig ingrijpen met het oogmerk het lot van een miljard mensen te verbeteren?

Levert Finkielkrauts intellectuele flirt met de middeleeuwse opvatting van de erfzonde Grace niet over aan een middeleeuws bestaan waar het leven *solitary, poor, nasty, brutish and short* is? Zo nee, welke mogelijkheden ziet Finkielkraut binnen zijn intellectuele kader dán om haar vooruit te helpen?

In zijn boeken is het antwoord niet te vinden. Dat is een gemis waar ik niet snel overheen zal stappen. Alleen daarom al vormt Finkielkrauts conservatisme geen alternatief voor het kosmopolitisme dat ik in deze tekst onderzocht, bekritiseerde en desondanks heb onderschreven.

Tegelijkertijd kan ik niet anders dan me openstellen voor Finkielkrauts reserves tegenover ideëel gemotiveerde activiteiten, georganiseerd in de westerse wereld, met de bedoeling het Zuiden het geluk te verschaffen dat het vandaag nog mist. Want niet alleen de politieke doortastendheid van geïnspireerd activisme in en buiten de politieke arena, maar ook de a-politieke humanitaire betrokkenheid van een concurrerend activisme, kan uitlopen op een vorm van radicale politiek. 'In de kern is radicale politiek altijd een vorm van wegvaging van gegevenheid, feiten en gebeurtenissen ten gunste van een eenvoudig moreel basisschema', aldus Finkielkraut.¹³⁰⁰ Het is een kritiek die ik me ter harte wens te nemen.

Twee intellectuelen, Carl Schmitt en Alain Finkielkraut spreken zich uit over de beperkingen en gevaren van het kosmopolitisme. Besprak ik in eerdere essays doorgaans kosmopolitische intellectuelen, deze twee denkers, gefascineerd door het kwaad, zijn uitgesproken anti-kosmopolitisch. Dat is geen toeval. Want im- en

1300 Theo W.A. de Wit, 'De verenigde mensheid en haar obstakel. De vele vergezichten van radicale politiek volgens Alain Finkielkraut', in: Finkielkraut, *Dubbelzinnige Democratie*, a.w., p. 74.

expliciet luidt hun grootste verwijt aan het kosmopolitisme dat dit veel te weinig oog heeft voor datgene waar zij doorlopend op hameren: voor het kwaad.

De krachtige behoefte van veel kosmopolitische intellectuelen om de wereld niet alleen te beschouwen maar ook te verbeteren, leidt tot het voorbijzien aan een kwaad dat telkens weer en veelal onvoorzien de kop opsteekt. Pogingen om dat kwaad onder de knie te krijgen, voeren doorgaans tot een radicale politiek, meent bijvoorbeeld Finkelkraut. Hij maant intellectuelen met kosmopolitische neigingen dan ook om zich terughoudend op te stellen tegenover moreel gemotiveerde activiteiten. Zeker wanneer deze in het Westen worden georganiseerd, met de bedoeling om mensen in het Zuiden het geluk te verschaffen dat ze vandaag nog missen. Het is een kritiek die kosmopolitische intellectuelen zich ter harte moeten nemen.

Summary

Cosmopolitan perspectives

Reflections on 'Human Development' and 'Human Security'

Around the year 1990, the UN member states develop the concept of *Human Development*. This concept will later become widely known as the Millennium goals, aimed at poverty reduction among the poorest worldwide.

Around 1995, the member states develop a second concept, now aimed at *Human Security*. Human Security is the security agenda with which the 'international community' attempts to improve the security of both the inhabitants of rich countries and that of the inhabitants of notoriously unsafe countries. Both concepts have been developed against a backdrop of increasing globalisation and communal involvement. They aim to give direction to the endeavour to ban poverty and insecurity across the globe.

Human Development and Human Security can be seen as a programmed elaboration of cosmopolitanism, global citizenship. Cosmopolitanism is a philosophical way of thinking, interpreting the global society as one whole in which people are no longer divided according to culture, nationality, race, or class. Cosmopolitans therefore consider their views to closely match the current trend of globalisation in which people worldwide indeed seem to be drifting more closely together.

This thesis examines whether the notions of Human Development and Human Security observe the core ideas of cosmopolitanism. Should this not prove to be the case, it will be examined in which regard they fall short and where they should be adapted. In preparation to this test, the cosmopolitan perspectives of five leading thinkers will be analysed: Diogenes of Sinope, Marcus Aurelius, Immanuel Kant, Emmanuel Levinas, and Amartya Sen. It will become apparent that even the perspectives of these thinkers demonstrate specific shortcomings in facing the current challenges of globalisation in their time as well as in ours. Nevertheless, by means of these five perspectives, an outline of cosmopolitanism can be sketched.

Since current globalisation has an exceptionally dynamic character and is marked by an incessant and hard-to-define torrent of events, a study into globalisation-inspired cosmopolitanism -including Human Development and Human Security- requires an equally dynamic method. In my opinion, the method most suited to this endeavour is that of the essay, as defended by Jean-François Lyotard and Theodor Adorno. Contrary to the usual researcher, the essayist researcher explicitly pays attention to the little stories, the micrologies, that constantly refocus his argument and bring to light new points of view. The Polish philosopher Leszek Kolakowski once wrote that many intellectuals are tormented by a 'restless conscience'. This restlessness can be interpreted as the nagging question whether their work is really doing justice to reality. More specifically: many intellectuals are plagued by the question whether the little, concrete stories by concrete people are not being eclipsed by the big picture. The essay seems to provide a solution to this problem, leaving, according to thinkers like Lyotard, at least a scrap of 'justice, justice, and more justice'. This moral stand, it will turn out, is also the basic principle of cosmopolitanism.

There is a second way in which my method differs slightly from the norm. In line with philosopher Martha Nussbaum and political scientist Dominique Moisi, I feel that individual and group emotions distinctly drive their actions and are therefore also of great importance in an analytical sense. That is why, in the philosophical treatment of the concepts of Human Development and Human Security, I wish to trace to what extent they are influenced by the two social emotions that appear to be aroused by globalisation, namely fear and empathy.

In sum, the main question of this study is: to what extent do leading programmed concepts of Human Development and Human Security observe the core ideas of cosmopolitanism, and to what extent do they account for the social emotions of fear and empathy?

After completing this test, I give a commentary to confront the moral principle of cosmopolitanism with the notion of evil as it looms up in conversations with extremely poor and insecure people.

There are four parts to this text

The first part has a very personal character. I explain why I wish to write this thesis and which method I use to do so. This 'why' is clarified based on two events; a visit to the renowned photography exhibition *Family of Man* in Clervaux, Luxembourg, and a meeting with the extremely poor Grace Phiri at the market of Ndirande, Malawi. While *Family of Man* tempts the observer into cosmopolitanism, meeting Grade Phiri challenges the

ideal of cosmopolitanism. This first part also tells the story of why I have been inspired by the French philosopher Jean-François Lyotard and his German colleague Theodor Adorno.

In the second part, I explore the philosophical side of cosmopolitanism. In this part I read five philosophers who are known cosmopolitans and I explore what they see as the core of cosmopolitanism and how they further develop their view of cosmopolitanism. As was to be expected, each of these thinkers tells a story of their very own. Yet there is one single term that stands out with all of them. That is a term with a strong moral significance: 'dignity'. People, wherever in the world they may live, hold an intrinsic dignity, and this dignity is to be respected or effected. The five cosmopolitan philosophers do not succeed at elaborating their cosmopolitanism sufficiently. The powerful moral stand that they all take, is only broadly expounded by one of them (Immanuel Kant). Especially a translation into the political domain falls short. Nevertheless, I identify that a model of cosmopolitanism is crucial in an age of globalisation. In a world that is growing smaller in a technological, economic, political and cultural respect, a cosmopolitan ideal creates an important point of orientation.

In the third part, I investigate the social emotions that either lend support to cosmopolitanism in contemporary society or threaten its support. Based on a number of particular observations, I distinguish two important social emotions. These are fear and empathy. Fear leads us to seek out security and protection in our own identity and our own environment. Empathy makes us relativize the importance of our own security, identity and environment and also give care and attention to people far away. Both emotions are strongly rooted, it appears, in the dynamics of the current globalisation trend.

The fourth part is aimed at two United Nations action plans. Those are *Human Development* and *Human Security*. Human Development is principally known in its concrete translation as the 'Millennium Goals'. Human Security became widely known in 2011 when NATO started protecting the Libyan civilians against their leader Ghadaffi. Both action plans employ a distinctly cosmopolitan principle. Human Development and Human Security presuppose the concept of 'one world'. Yet, I identify that both plans are built on different foundations. Human Security capitalises on global fear while Human Development does the same with global empathy. Just like the philosophical views on cosmopolitanism, both action plans are imperfect. What Human Development misses is a clear political agenda while Human Security reveals a number of moral voids.

The final part of my thesis is wound up with a reflection on the relation

between morals and politics in cosmopolitanism. I ascertain that both are at daggers drawn.

Part I. Globalisation and the uneasy conscience

1. When I, on Saturday morning 1 January 2011, enter the key words *globalization & cosmopolitanism & 'human security' & 'human development'* into the Google search engine, there are 13,600 hits. Is that many? No, it is an exceptionally low score. The goalkeeper with football club Willem II has double the number of hits. You wonder if these four topics have ever been conceived of together, let alone have their interconnectivity analysed or criticised.

2. There are two concrete events that lead me to fit *globalisation, cosmopolitanism, human security, and human development* into one study. That is a *global development, an ideal and two global action programmes*. The first, in the summer of 2009, is a visit to *The Family of Man* in Clervaux in Luxembourg. This is an impressive photography exhibition that drew millions of visitors in the 1950s. With photographs of people from all over the world, this exhibition carries out the idea that these people hardly differ from each other. It postulates that the world consists of one whole in which colour, race, class, age and gender are irrelevant. The exhibition confirms what I have always presumed. The beautiful photographs only seem to reinforce my idea.

No matter how successful *The Family of Man* was, it appears that even in the 1950s this exhibition was exposed to fierce criticism. Criticism even extends beyond the scope of the exhibition itself. It is aimed at cosmopolitanism in general. Not only is the exhibition accused of representing a Western or even American ideal, it is also charged with 'adamism' – we share the same roots (Adam)- and 'essentialism' – we are all the same (in essence).

Cosmopolitanism, in short, is said to close its eyes to the differences between people. This is a critical note I take to heart. Is it not too easy to claim that race, class, religion hardly matter anymore? Yet, I would still allow *The Family of Man* some credit, because I imagine cosmopolitanism to be a moral horizon against which infractions against humanity can be marked. Only those who believe in the cosmopolitan ideal of *The Family of Man* can worry about the fact that people fall outside the family or, even worse, are placed outside the family.

3. This happens during an encounter in the filthy sands of the Ndirande

Market in Blantyre, Malawi. This is where I meet Grace Phiri, who is in desperate need of help because her daughter is about to give birth on the spot. This encounter with Grace once again brings up for discussion the cosmopolitan dream of Steichen's exhibition. The Family of Man indeed seems to be a concept which conceals rather than reveals. Without a doubt, Grace and I stem from one father. Without a doubt, we are the same in essence. Yet the circumstances that force her and her family to live in extreme poverty and insecurity in Ndirande, and the circumstances that allow me to live in wealth and security less than a thousand meters away in nearby Nyambadwe, could not differ more.

4. When Grace is telling me stories some weeks later underneath the disquieting painting *Imfa Siyithawika* – there's no escaping death – she exactly demonstrates how she is excluded from the Family of Man. Grace Phiri is no woman of deep philosophical insights. It is all about the short stories she tells me. They are 'micrologies'. Yet when I compare Grace's stories to with data from the extensive research *Voices of the Poor*, they appear a *pars pro toto* of over a billion stories from people in similar circumstances.

And there is something else. Something *Voices of the Poor* does not address. Grace Phiri's stories are interlaced with references to 'evil'. This evil appears intrinsic (it is embedded in reality) and metaphysical (the cause is outside reality). It is an evil which is fully interwoven with Phiri's environment yet can be ascribed to no single or multiple instigators within this environment. It is an evil that befalls you and may lead to a tragic attitude to life. I suspect that I can later apply this notion of evil as a critical note to cosmopolitan programmes such as Human Security and Human Development. To programmes explicitly aimed at the extremely poor and insecure people like Grace Phiri. To programmes that assume that they will be able to dissolve the evil that strikes these people as a matter of course.

5-7. My research question is taking shape, see above. I wish to know whether it is possible to have a kind of cosmopolitanism that does not simply recognise the differences between poor and rich, safe and unsafe people, but that can also contribute to lifting such differences.

Part II. Globalisation and room for thought

8. It is not far-fetched to think that cosmopolitanism is a new phenomenon, sailing on the waves of globalisation. This is only partially true.

Cosmopolitan thinking has been part of Western thinking from the onset. Still, a truly cosmopolitan *mindset* has only been a possibility since the fall of the Wall and the advance of modern ICT. Yet even today we do not live in 'a cosmopolitan era.' We do live in 'an era of cosmopolitanism.' Even though not every world citizen is inclined to think as a global citizen, it is from a cosmopolitan perspective only that it is possible to think about a wide array of challenges people are facing, wherever they are in the world.

First of all now, it is important for me to come to grips with cosmopolitanism as an intellectual movement. Which intellectuals are developing cosmopolitanism? How all-encompassing was or is these cosmopolitans' way of thinking? Who is included in their thinking? What do they have to offer Grace Phiri? And what unites their ideas? I have chosen five thinkers who are widely recognised as godfathers to the cosmopolitan ideal.

9. Diogenes of Sinope (404-323 BC) is seen as the progenitor of cosmopolitanism. He formulates clear principles: individual dignity, unrelated to comfort, decorum, and institutional protection by the Greek city state, the polis. Dignified man can be found, literally, in naked and unprotected man. Yet Diogenes does not manage to expand these principles into operational cosmopolitanism. Diogenes, furthermore, does not formulate an answer to the suffering of extremely poor and unsafe people. Factually, he appears to exclude anyone who does not wish to share their naked and unsafe way of life.

10. This is different for Marcus Aurelius (121-180). This Roman emperor does manage to translate cosmopolitanism into governmental practice. As with Diogenes of Sinope, Marcus's cosmopolitanism revolves around the concept of 'dignified' life. By means of *Piecemeal Engineering*, he tries to improve the lives of women, gladiators, and especially slaves. Yet even Marcus shows little concern for concrete poverty and insecurity. Moreover, Marcus hardly utilises the political instrument. The theological foundations of Marcus's cosmopolitanism appear problematic. Whoever wishes to be a citizen in Marcus's cosmopolis, also needs to recognise the existence of the pantheon and its derived reason. This reveals a strong exclusion of those – Christians – who do not wish to submit to this view.

11. In the work of Immanuel Kant (1724-1804), cosmopolitanism appears as a comprehensive philosophy. This world citizenship takes the shape of a reasonable project by reasonable people. The central theme of this kind of cosmopolitanism is again the concept of dignity. Yet this

dignity is derived neither from nature (Diogenes) nor from the gods (Marcus Aurelius). Human kind draws its dignity from its capacity to use reason and to dictate law accordingly. Based on this dignity, Kant paints a picture of an enlightened cosmopolitan universe. This starts the moment man determines its own moral law, enters into a social contract with others, and in doing so allows for the framing of a republic; lasting until the moment this republic enters into a 'social contract' with other republics to allow for global and 'eternal peace'. With this, Kant lays the foundations for a truly viable cosmopolitanism. Nevertheless, it appears to be exceptionally difficult to formulate proper directives for concrete moral action. Additionally, Kant's reasonable definition of a person appears to exclude a large group of people, namely those who are struck with unreasonableness and are simply incapable of participating in a global citizenship as a reasonable project by reasonable people.

12. Emmanuel Levinas (1906-1995) takes an entirely different course. His cosmopolitanism does not put the dignity of the self first, but the dignity of the other. By assigning a central role to 'the other' and holding the 'I' accountable for the other, Levinas is the first one in this exploration to make room for Grace Phiri's poverty and insecurity. It is not me who determines whether Grace Phiri needs my help; Grace does so herself by holding me accountable. Levinas's cosmopolitanism is exceptionally powerful in the realm of ethics and personal responsibility, yet his thinking is problematic in a political sense. As a matter of fact, Levinas does not grant politics its own domain. Political considerations are always subject to moral considerations. This leads to 'politics of good intentions', within which Levinas could even find appreciation both for Soviet-Russian communism and for war crimes legitimised by the state of Israel, such as in the Palestinian camps of Sabra and Sjatila.

13. Amartya Sen (1993) is the first cosmopolitan intellectual who fixes his eye explicitly on poverty and insecurity of concrete people. His childhood memories of Indian famine resonate in his work even today. In the 1980s and '90s, Sen calls attention to the ability of people to cultivate their own lives. In his recent work, however, he stresses the importance of *public reasoning*. Only in the process of public deliberation can people, worldwide, call attention to injustices. However, it remains to be seen whether his 'idea of justice' is as practical as Sen presumes and whether the importance of *public reasoning* also applies to people in extremely poor and unsafe countries such as Malawi, if only simply because most people are afraid of voicing their opinions anyway.

14. Even though none of these cosmopolitanisms appear flawless, nevertheless it is possible, based on the views of Diogenes, Marcus Aurelius, Kant, Levinas and Sen, to identify a number of cosmopolitan coordinates. The most important element, shared by all cosmopolitan thinkers, is man's intrinsic dignity. This is why cosmopolitanism, above all, is a kind of moral thinking. Furthermore, cosmopolitanism implies a continuous extension of engagement. The cosmopolitan may be rooted in a specific location, yet at the same time he adopts the universal idea that each global citizen should share in the common interest. Politically, cosmopolitanism is generally liberal.

None of the cosmopolitan thinkers provide a fully developed philosophy in the least. Especially the political dimension of cosmopolitanism is hardly elaborated on, although Kant's work is an important exception to this rule. Even though cosmopolitanism wishes to include all people, no matter where in the world they find themselves, cosmopolitan thinkers do not prevent people or groups of people from exclusion based on their ideas.

There is no cosmopolitanism without anti-cosmopolitans. Opponents of cosmopolitanism can be found both among ideologists of pure rootedness, including many German intellectuals of the 1930s, and among ideologists of pure universalism, including many Islamic intellectuals of the 1950s. No matter how different both categories are, they both refuse to acknowledge that people independently determine their positions between rootedness and universalism. Whoever forces individuals to choose either position, denies their dignity and their ability to make their own moral considerations.

Part III. Globalisation and room for emotions

15. Cosmopolitanism is rational and bookish. The ideal seems to have little regard for emotions. Yet emotions may justifiably be closer to reason than is generally presumed. For the exploration of the public support of cosmopolitanism in Western societies, two social emotions seem to be significant. These are fear and empathy, in the sense of compassion. While a social emotion like fear leads to *concern*, a social emotion like empathy leads to the need to care, to *commitment*.

16. Are we fearful? We do seem to be. Seven observations generate the strong impression that our fears are increasing. They also give the impression that more and more people act on these fears. An increasing tendency towards personal security possibly leads to aggression and the exclusion

of others. Is it conceivable that a cosmopolitan programme that promises security – Human Security – flourishes because of this increased fear?

17. It seems indeed justifiable that the Western world has become entangled in a *culture of fear*. At first glance, this anxiety may be a concrete fear; a fear of terrorist attacks, a deteriorating environment, and declining prosperity. The reflections in the works of Søren Kierkegaard, Martin Heidegger and Erich Fromm, raise the suspicion that fear may just be about something else entirely; that the fear reflects something regarding our ever increasing freedom. It is a freedom which also 'sets us free' from trust, from support, and footing. It may be a fear that is awoken by the uncontrollable dynamics of globalisation. After all, we live in a *Runaway World*, in *Eine Welt ohne Halt*, and in an *Empire of Fear*. On September 11, 2001 the subcutaneous fear that has been building up for years explodes. It is this fear, this fear of freedom, that will provide the firm foundations for Human Security.

18. Apart from fearful, are we also emphatic? Do we often sympathise more intensely with the people on the other side of the globe? This, too, seems to be a trend. Seven observations give the impression that our ability to sympathise is growing. And more than that: they strongly suggest that an increasing number of people act on it. You could call this an increase in *philanthropy* in the broadest sense of the word. Can a cosmopolitan programme such as Human Development, built on empathy, also depend on solid emotional foundations?

19. It is indeed tenable that *the age of empathy* has by now become more than a pipe dream or a *rallying cry*. Moral globalisation is an empirically identifiable trend and forms the sound basis below a cosmopolitan action programme in which care for another plays an important part. Proponents of a global action programme like Human Development can therefore count on increased support for their attempt to create a better existence for people living in great poverty or insecurity.

Part IV. Globalisation, development and security

20. The attention for extreme poverty, anywhere in the world, dates back to Roosevelt's Four Freedoms speech of 1941. Yet a concrete elaboration of the *Freedom from Want* left much to be desired for decades. Today's Human Development concept seems to translate a growing 'solidarity' of the West with the South into concrete strategies. Within the concept of

Human Development, targets to reduce poverty are formed – *the Millennium Development Goals* – and instruments are developed to measure the results of these targets – *the Human Development Reports*. The concept of Human Development also sparks a moral conviction that extreme poverty and insecurity are unacceptable.

21. The attention for extreme insecurity also dates back to Roosevelt's 1941 speech. And the elaboration of the *Freedom from Fear*, too, left much to be desired. For decades, national security, *State Security*, seemed to trump Human Security. This changes at the end of the Cold War. During the course of the 1990s, the importance of Human Security increases by the grace of a shared feeling of insecurity – *mutual vulnerability* – by the West and the South. That is why, unlike Human Development, Human Security is also aimed at those living in the West. Human Security echoes the fear of the *Welt ohne Halt*: in a globalising world, anyone can become a victim.

22. The analysis behind concepts like Human Development and Human Security go 'beyond fault and penance'. It fundamentally deviates from more political analyses in which poverty and insecurity are explicitly or one-sidedly attributed to something or someone. Thinking about poverty and insecurity in developing countries, the 'our fault' and 'their fault' theorists assert that either the West or the South, respectively, are responsible for poverty and insecurity. Human Development and Human Security employ a different analysis. As the catalysts of globalisation they presume a lengthy historical process in which wealth and security are accumulated by an ever increasing number of people. It was a process starting with the Industrial Revolution in England and which is only now reaching large parts of Africa. The Millennium Goals – Human Development – but also the deployment of police and armed forces in conflict situations – Human Security – can accompany and speed up these developments. With that, the theorists behind Human Development and Human Security do not assume a fundamental opposition between the West and the South, but a shared desire; the desire that both the southerner and the westerner wish to lead a prosperous and safe existence. This cosmopolitan perspective has a moral, economic, legal and political character. The competitive theorists of 'our fault' and 'their fault', however, remain strongly politically oriented.

23. Human Development, embodied by the Millennium Goals, is a broadly supported moral concept. It draws its power from our desire to take care of the poorest of the poor, anywhere in the world. Yet the *Millennium Goals* lack a proper analysis of the needs and priorities of the

poor. Subsequently, it appears that the first millennium goal – *eradicate hunger and poverty* – will already be reached when 1.4 billion people still live in extreme poverty. Moreover, Western society's shared responsibility for southern poverty is hardly put up for discussion by the Millennium Goals. Originally, the *Human Development Paradigm* did indeed have a political dimension, which its founder Mahbub al Haq even described as revolutionary. In part this political dimension was watered down in its translation into the concepts of Human Development and Human Security.

24. If the Millennium Goals are an a-political concept, Human Security, on the other hand, is an a-moral concept. Human Security draws its worth from its interest in security for everyone, both in the West and the South. Yet the concept lacks a proper analysis of 'mutual insecurity', which includes both the rich and the poor, as well as moral criteria on whose basis priorities can be determined. Not only does this equate influenza and cholera, or obesity and famine; its consequence may be that the most insecure people, living in the South, become even less safe because the dangers threatening the West are averted to them. There is a dire need for a decent and widely shared definition of Human Security. This should in any case contain moral criteria to enable distinction between absolute and relative insecurity.

25. Cosmopolitanism is the intellectual source of both Human Development and Human Security. Cosmopolitanism links the notion of universal human dignity to taking care of yourself and the other. Human Development, at least as embodied by the Millennium Goals, is a morally motivated programme employing socio-economic tools with little regard for the political field of force in which it operates. Human Security, on the other hand, is a politically sensitive programme wielding legal-political tools. However, this programme lacks moral criteria to distinguish different kinds of insecurity. In short: the cosmopolitan action programmes of Human Development and Human Security mirror the problems of the cosmopolitan intellectual body of thought.

26. No matter the various elaborations of cosmopolitanism in the concepts of Human Development and Human Security, the principles of the different varieties are all joined in the dignity of humans anywhere in the world. I now realise why Edward Steichen's exhibition *Family of Man* reveals a cosmopolitan perspective: no matter how different the people in the pictures, no matter how sad, happy, industrious, or even dying they have been

captured, they never lose their dignity. Family of Man takes human dignity for granted. I now also realise why I lent a helping hand to Grace Phiri at the Ndirande Market without much hesitation: in the dirty sands between minibuses, Grace and her daughter both threatened to lose their dignity.

Epilogue

27. Finally. Two intellectuals, Carl Schmitt and Alain Finkielkraut consider the limitations and dangers of cosmopolitanism. While previous essays generally discussed cosmopolitan intellectuals, these two thinkers are unmistakably anti-cosmopolitan. Moreover, they are fascinated by evil. This is no coincidence, since their principal objection to cosmopolitanism, both implicitly and explicitly, is that it has little regard for evil. The strong desire of many cosmopolitan intellectuals to not only observe the world, but to improve it, makes them overlook an immanent and metaphysical evil. An evil that continuously, and often unexpectedly, rears its ugly head. Attempts to subdue this evil usually lead to radical politics, claims Alain Finkielkraut for example. He urges intellectuals with cosmopolitan tendencies show restraint with regard to morally motivated activities, especially when these are organised by the West, intended to supply people in the South with the happiness that they currently lack. It is a critical note that cosmopolitan intellectuals would be wise to lay to heart.

Translation:

Linda Mous. Coordinator English section at Tilburg University
Language Center

Tot slot.

Enkele persoonlijke micrologieën

Het is 11 september 2011. Tien jaar geleden joeg Al Qaida vliegtuigen in het New Yorkse WTC. Gevreesd werd dat het mondialiseringsproces dat, wederom tien jaar eerder zo krachtig doorschakelde, nu in de kiem zou worden gesmoord. Dat bleek niet te kloppen. Wel groeide sneller dan voorheen een *culture of fear* die *the age of empathy* steeds meer concurrentie aandoet.

Vandaag valt 11 september op een zondag. Onze dochter Emma, twaalf jaar oud, zit achter een van haar beeldschermen en *chat*, *mailt* of *msn't* met haar nicht Laura in Eindhoven en, in soepel Engels, met Catia uit Malawi, met Maddi Jane in de Verenigde Staten en met Robin uit Parijs. Belangrijk onderwerp van het drukke mailverkeer is een ontroerende vraag uit Malawi. Welke naam mag het net geboren kindje van ons vroegere huispersoneel Joseph en Jolene Jumah gaan dragen? Emma twijfelt tussen Thomas en Benjamin. Het wordt Benjamin. Uit Malawi komt een sms met dank en de mededeling dat het kereltje Benja Jumah gaat heten.

Onze zoon David, veertien jaar oud, volgt op *Discovery Channel* een lange reportage over de nasleep van *Nine Eleven*. Naast hem ligt de onafscheidelijke laptop, het 'tweede scherm' waarop hij doorlopend van alles opzoekt. Waaronder een antwoord op de vraag of de aanslag geen complot van de Amerikaanse overheid zou kunnen zijn geweest. David is net terug van een overnachting bij zijn vriend Cornelito, zoon van immigranten uit de Dominicaanse Republiek. Wat hij later worden wil, weet David nog niet. Maar een baan als *New York Times*-verslaggever Thomas Friedman, die met een open vliegticket de wereld rondreist om de mondialisering te verslaan, lijkt hem helemaal zo gek nog niet.

Mirjam, mijn geliefde, muze, verlichtingsdenker en systeembeheerder, zit in een herfstig zonnetje en gaat met een rode pen door de eerste hoofdstukken van dit boek. Zij was het die me in 1994 meenam naar Afrika, als voorlopige afsluiting van een leven *on a shoestring* dat haar voor lange tijd door Azië liet zwerven. Voor mij is Mirjam de verpersoonlijking van het kosmopolitisme. Ik ben benieuwd of zij nog iets nieuws leest. Elk idee, elke gedachtenwending, heb ik met haar doorgesproken. Wandelend langs het Wilhelminakanaal of door de Eifel, tijdens lange vluchten

naar Manilla of Kigali. Vanzelfsprekend was zij er ook, in Clervaux en in Ndirande. Mirjam weet wie Grace Phiri in werkelijkheid is. Meer intens dan ik ooit zal kunnen, verdiepte zij zich in het leven van arme mensen die balanceren op de rand van het bestaan. En meer dan ik ooit zal doen, is zij bereid zich voor mensen als Grace Phiri in te zetten. Nu zit zij in onze tuin met deze tekst op haar schoot. Ik beken dat ik zenuwachtiger ben om haar oordeel te horen dan ik waarschijnlijk ooit zal zijn bij het oordeel van welke buitenstaander dan ook.

In Blantyre, Afrika, gaat Veronica Kuchikonde naar de kerk in *Limbe Cathedral*. Zij groeide op in Mkanda Farm, een vlek uit het stenen tijdperk op de hellingen van het Zombaplateau. Als meisje nog trok ze naar Blantyre, belandde in Ndirande, werkte zich uit de sloppenwijk omhoog, werd *business woman*, bracht naast haar eigen dochter twaalf weeskindere groot en reist vandaag op en neer naar Johannesburg in Zuid-Afrika en soms naar Dubai in de Verenigde Arabische Emiraten. Veronica vertelt me per email dat ze zich grote zorgen maakt over de groeiende autocratie van president Bingu wa Mutharika. Zij reisde te vaak naar en door Zimbabwe om te weten wat Bingu's grote voorbeeld Robert Mugabe in zijn land heeft aangericht.

Met Saulos Jali, op dit moment handelaar in varkensvlees in Ndirande, niet ver van het huis van Grace Phiri, was Veronica mijn eerste venster op een wereld die me tot 1994 volstrekt vreemd was. Of Saulos vandaag naar de kerk gaat betwifel ik. Waarschijnlijk hangt hij, net als David, voor de televisie en volgt op de Arabische nieuwszender *Al Jazeera* met volle aandacht de herdenkingen rond Ground Zero in New York. Niemand anders dan Saulos weet mij, bij elk nieuw bezoek aan Malawi, zo snel en secuur bij te praten over alle politieke ontwikkelingen in het land. Vrijwel wekelijks sturen we elkaar emails, al dan niet met links naar nieuwe videoclips van Lucius Banda of The Black Missionaries. Bellen met Malawi doe je vandaag voor vijftien cent per minuut.

In hun appartement met uitzicht op een buitenwijk van Aken zijn mijn ouders Peter en Thea net terug van hun zondagse kerkgang. Op tafel staat ongetwijfeld Limburgse vlaai, op de televisie de herdenking van Nine Eleven. Mijn ouders kennen elkaar al sinds hun kindertijd in Lemiers, een dorp in de gemeente Vaals. Voor mijn vader opende de wereld zich eind jaren '40 toen hij als dienstplichtig sergeant voor enkele jaren naar Indonesië vertrok. Inmiddels bezochten mijn ouders twee keer mijn zus Saskia en haar man Marcel in Nicaragua en reisden met mij naar Malawi in Afrika. Tijdens ons laatste verblijf in het buitenland installeerde mijn vader Skype op zijn laptop om tegen lage kosten met zijn zoon te kunnen bellen. Tien minuten geleden stuurde hij een email door van Master

Rashid uit Malawi. Daarin bedankt deze hem voor het lesgeld waarmee mijn vader zijn opleiding tot automonteur betaalt.

Michel Knapen kwam eergisteren terug uit Blantyre. Zeven jaar geleden reisde hij voor het eerst mee naar Malawi en in 2008 woonde hij samen met Mirjam en mij een half jaar in Nyambadwe. Tijdens dat verblijf werd Michel verliefd op Lucia Rashid, zus van Master en nicht van Veronica. Vandaag is Michel vader van Fenna, een wolk van een dochter. Omdat Lucia door de alsmat strenger worden immigratiewetgeving in Nederland nog steeds geen verblijfsvergunning heeft, pendelt Michel vooralsnog op en neer. In Malawi werkt hij aan een grote *Township Roman*. Al betwijfel ik of hij niet te bescheiden is om dit boek, dat naar mijn inschatting een even onthutsend als ontroerend verhaal zal worden, ook te publiceren. Michel maakt zich zorgen. Wellicht zal het Lucia nu nog lukken om Nederland binnen te komen, of dat over enkele jaren ook nog kan, is de vraag. Met niemand anders, Mirjam uitgezonderd, reisde ik meer en intensiever dan met Michel. En niemand heeft meer van mij gelezen, gekritiseerd én gecorrigeerd dan hij. Inclusief een eerste versie van dit proefschrift, dat hij op nog geen tien kilometer van Ndirande market redigeerde.

In het Italiaanse Toscane viert prof. dr. Rianne Letschert vakantie. Niemand uit mijn directe omgeving lijkt zich zo gemakkelijk te bewegen in de dynamiek van de mondialisering als zij. Rianne stapt net zo gemakkelijk op het vliegtuig om college te geven in Zuid-Afrika, als ze vertrekt voor een half jaar onderzoek in Cambridge of langsgaat in het Japanse Mito om de prestigieuze *Benjamin Mendelsohn Award* in ontvangst te nemen. Weinigen zullen zich bovendien zo ongeremd en vol enthousiasme inzetten voor een project voor verkrachte vrouwen in Rwanda of een schoolvoedselproject in Chilomoni, Malawi. Het was, opnieuw, tijdens een reis door Malawi waar Rianne me in november 2007 voorstelde om bij haar instituut, Intervict, een proefschrift af te leveren. Ook al kon ik pas anderhalf jaar later aan haar voorstel gehoor geven, zonder Rianne zou dit werkstuk er nooit gekomen zijn.

Op tien minuten fietsen van mijn huis woont dr. Frans van Peperstraten. Ook hij is net terug uit Malawi waar hij in 2010 een half jaar woonde en doceerde. Op deze zondagochtend, zo vermoed ik, zit Frans op zijn racefiets en koerst ergens door het Brabantse platteland. Frans is de man die mij tijdens zijn colleges filosofie eind jaren '80 kennis liet maken met het Franse denken, waaronder dat van Lyotard en Foucault. In 2009 was ik medepresentator van een 'Europaquiz'. Frans zat in het publiek, deed mee en won met glans. Zijn kennis van politiek en geschiedenis, zo leerde ik later, is onovertroffen. In de bus terug naar Tilburg vertelde ik hem over mijn plannen om een proefschrift te schrijven en vroeg, zonder lang

na te denken, of hij me wilde begeleiden. Het is een vraag waar ik geen seconde spijt van heb gehad.

In het centrum van Amsterdam zit prof. dr. Jan van Dijk. Hij zal de herdenkingen in New York met meer dan gewone aandacht volgen. New York is een van de 33 grote steden die Van Dijk opnam in zijn *International Crime Victims Survey* ICVS, een onderzoeksproject dat hij startte in 1989. Zelden vielen zoveel geweldsslachtoffers in zo'n korte tijd, als in New York op 11 september 2001. Sinds zijn ICVS beschikken we over cijfers van slachtofferschap in meer dan zeventig landen wereldwijd. Recent publiceerde Jan van Dijk *The World of Crime* waarin hij de georganiseerde misdaad op mondiale schaal in kaart brengt. Ik dank professor Van Dijk om mijn promotieonderzoek als promotor te begeleiden.

Emma Bodelier en David Bodelier, Mirjam Vossen, Thea en Peter Bodelier-Cransveld, Veronica Kuchikonde en Saulos Jali, Grace Phiri, Michel Knapen, Rianne Letschert, Frans van Peperstraten en Jan van Dijk: alleen al aan de korte cv's van deze kleine groep mensen, waarvan de namen hier bij toeval samenkomen, valt af te lezen hoe klein onze wereld vandaag geworden is, hoe breed onze interesses, hoe reëel onze angsten en hoe vanzelfsprekend onze zorg om mensen dichtbij en ver weg. Ik ben hen meer dan dank verschuldigd voor wat zij hebben bijgedragen aan dit proefschrift.

Literatuur, in gedrukte media¹³⁰¹

- Achterhuis, Hans, 'Identiteit en geweld', *VPRO Gids* 44, 3 november 2007.
- Achterhuis, Hans, *Met alle geweld: Een filosofische zoektocht*, Rotterdam: Lemniscaat 2008.
- Achterhuis, Hans, *Politiek van goede bedoelingen*, Amsterdam: Boom 1999.
- Action Aid, *Hazardous to Health: The World Bank and IMF in Africa*, Johannesburg: Action Aid 2002.
- Adorno, Theodor W., *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008.
- Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt: Suhrkamp 1966.
- Adorno, Theodor W., *Noten zur Literatur* (I), Frankfurt: Suhrkamp 1958.
- Adorno, Theodor W., *Philosophie der neuen Musik*, Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1958.
- Alkire, Sabina, *Human Development Research Paper 2010/01. Human Development: Definitions, Critiques, and Related Concepts*, Washington: UNDP 2010.
- Anderson, Kym & Josling, Tim, 'The EU's Common Agricultural Policy at fifty: an international perspective', *CEPR Policy Insight* 13, 12 november 2007.
- Andrades, Christophe, 'Deliberatief en pluralistisch liberalisme van Amartya Sen', *Krisis* 1, 2010.
- Ankersmit, Frank, 'Politiek getoeter na de massamoord', *Trouw* 3 augustus 2011.
- Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco: Aunt Lute Books 1987/1999.
- Appiah, Kwame Anthony, *Cosmopolitanism. Ethics in a World of strangers*, London: W.W. Norton 2006.
- Aristoteles, *Retorica*, Groningen: Historische Uitgeverij 2004.
- Ash, Timothy Garton, 'What will be left? This wave of global solidarity must not end in a detrius of broken promises', *The Guardian* 6 januari 2005.
- Ashaz, Josh, 'Malawi in police state: Ndirande crowds teargassed', *Nyasa Times* 1 juni 2008.
- Aurelius, Marcus, *Persoonlijke Notities*, Baarn: Ambo 1994.
- Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, New York: Dover Publications 1936.

¹³⁰¹ Literatuur in gedrukte media. Of literatuur in gedrukte media, die vandaag enkel nog via digitale bronnen – internet – voorhanden is. Voor informatie die louter op websites aanwezig is, zie voetnoten.

- Ball, Nicole, *Human security and human development: linkages and opportunities*, Geneva: Graduate Institute of International Studies 2001.
- Banda, Sam, 'SR Police fails on crime target', *Malawi News* 31 december 2007.
- Barber, Benjamin, 'Jihad vs McWorld', *The Atlantic Monthly*, maart 1992.
- Barber, Benjamin, *Fear's Empire: War, Terrorism, and Democracy in an Age of Interdependence*, New York: W.W. Norton 2003.
- Barber, Benjamin, *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*, New York: Ballantine Books 1996.
- Bardhan, Pranab, 'The Arguing Indian', in: Berkeley: California 2006.
- Barnes, Colin & Mercer, Geof, *Disability*, Cambridge: Polity Press 2002.
- Barnett, Thomas, *The Pentagon's New Map. War and Peace in the Twenty-First Century*, New York: Putnam 2004.
- Barthes, Roland, 'The Great Family of Man' (1957), in: Badmington, Neil, *Post-humanism*, London: Palgrave 2000.
- Batson, C. Daniel et al., 'Is empathic emotion a source of altruistic motivation?', *Journal of Personality and Social Psychology* 40, 1981.
- Batson, C. Daniel, "Not All is Self-Interest After All: Economics of Empathy-Induced Altruism' (voordracht Kellogg School of Management, 17 oktober 2004), in: Cremer, D. de, Zeelenberg, M. & Murnighan J. K. (eds.), *Social psychology and Economics*, Mahwah 2006.
- Bauman, Zygmund, *Liquid Fear*, Cambridge: Polity 2006.
- Bauman, Zygmund, *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge: Polity 2005.
- Bax, Pauline, 'Ons probleem is dat wij niet nieuwsgierig zijn. Schrijver Venance Konan over zijn land Ivoorkust', *NRC Handelsblad* 22 mei 2004.
- Beck, Sanderson, 'Roman Empire 30 BC – 610', *Ethics of Civilization* (vol. 5), Santa Barbara: World Peace Communications 2004.
- Beck, Ulrich & Giddens, Anthony & Lash, Scott, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge: Polity 1994.
- Beck, Ulrich & Giddens, Anthony, 'Nationalism has now become the enemy of Europe's nations', *The Guardian* 4 oktober 2005.
- Beck, Ulrich & Sznaider, Natan, 'Unpacking cosmopolitanism for the social sciences: a research agenda', *The British Journal of Sociology*, vol. 57, issue 1, 2006.
- Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- Beck, Ulrich, *The Cosmopolitan Vision*, Cambridge: Polity Press 2007.
- Beck, Ulrich, *Weltrisikogesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.
- Bennett, Oliver, *Cultural pessimism: narratives of decline in the postmodern world*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2001.
- Beukelaar, Lea e.a., *Die verdraaide werkelijkheid. Hoe komt de onderzoeker aan zijn gegevens?*, Baarn: Ambo 1980.

- Bhagwati, Jagdish N., 'The Poor's Best Hope - Trading for Development', *The Economist* 22 juni 2002.
- Bhagwati, Jagdish N., *In Defense of Globalization*, Oxford: Oxford University Press 2004.
- Bianchi, Herman, *Basismodellen in de criminologie*, Deventer: Van Loghum Slaterus 1980.
- Blair, Mitchell D.G. et al, 'Turning a deaf ear to fear: impaired recognition of vocal affect in psychopathic individuals', *Journal of abnormal psychology* 4, 2002.
- Blakely, Edward James & Snyder, Mary Gail, *Fortress America: Gated Communities in the United States*, Washington: Brookings Institution Press 1999.
- Bodelier, Ralf & Vossen, Mirjam, *Hulp. Waarom ontwikkelingshulp moet, groeit en verandert*, Wormer: Inmerc 2007.
- Bodelier, Ralf, *Human Security and the Emergence of Global Conscience*. In: Letschert, Rianne & Van Dijk, Jan, *The New Faces of Victimhood. Globalization, Transnational Crimes and Victim Rights*, Dordrecht : Springer 2011.
- Bodelier, Ralf, 'Benjamin Barber: 'Ik wilde o zo graag in Clintons oor fluisteren'', *Filosofie Magazine* 2, 2004.
- Bodelier, Ralf, 'Diogenes, Seneca & Máxima. Over het wereldburgerschap van een prinses', in: Couwenberg, S.W., *Burgerschapsproblematiek opnieuw ter discussie, Civis Mundi*, jaargang 48, april 2009, p. 97-101.
- Bodelier, Ralf, 'Filosoof Hans Achterhuis: ik wil politici zonder moraal', *Intermediair* 8, 2000.
- Bodelier, Ralf, Het einde van de derde wereld. Ralf Bodelier over het succes van arme landen, *Trouw, Letter & Geest* 21 april 2012.
- Bodelier, Ralf, 'Het rijk van de angst', *Vrij Nederland* 20 maart 2004.
- Bodelier, Ralf, *Bomen hebben wortels, mensen hebben benen*, Eindhoven: Uitgeverij Pepijn 2004.
- Bodelier, Ralf, *Cosmopolitans. How international students change global society*, Tilburg: Panga Press/Uitgeverij Wereldpodium 2008.
- Bodelier, Ralf, *Ordeverstoringen. Zeven essays over beeldende kunst, literatuur en muziek in de schaduw van Auschwitz*, Baarn: Gooi & Sticht 1992.
- Bodelier, Ralf, *Tegen de Angst. Optimisme als opdracht voor de 21e eeuw*, Wormer: Inmerc 2005.
- Boekstijn, Arend Jan, *De prijs van een slecht geweten. Waarom hulp in haar huidige vorm niet werkt*, Soesterberg: Aspect 2010.
- Boer, Theo de, *Tussen filosofie en profetie. De wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Baarn: Ambo 1988.
- Bois, W.E.B. Du, 'Strivings of the Negro People', *Atlantic Monthly* 1897.
- Boorstin, Daniel, 'Inventing the Essay', in: *The Creators. A History of Heroes of Imagination*, New York: Vintage Books 1992.
- Booyesen, Frikkie, 'The extent of and Explanations for International Disparities in Human Security', *Journal of Human Development* 3 (2) 2002.

- Borges, Jorge Luis, 'De bibliotheek van Babel', in: *De Aleph*, Amsterdam: De Bezige Bij 1986.
- Bourdillon, Michael, *Religion and Society. A text for Africa*, Gweru: Mambo Press 1990.
- Boutellier, Hans et al, *Leven in de risicosamenleving*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2006.
- Bovens, Mark & Wille, Anchrít, *Diploma Democracy. On the Tensions between Meritocracy and Democracy* (Verkenning for the NWO programme Contested Democracies), Utrecht/Leiden 2009.
- Braithwaite, Jeanine & Mont, Daniel, *Disability and Poverty*, Washington: World Bank 2008 (summary).
- Brandt, Reinhard, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kant-Forschungen, Band 10, Hamburg: Meiner Verlag 1998.
- Branham, R. Bracht & Goulet-Cazém, Marie-Odile, *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley: University of California Press 1996.
- Brons, R. & Kunneman, H., *Lyotard lezen. Ethiek, onmenselijkheid en sensibeleit*, Amsterdam/Meppel: Boom 1995.
- Brown, Chris, 'On Amartya Sen and "The Idea of Justice"', *Ethics & International Affairs*, vol. 24.3, 28 september 2010.
- Brown, Eric, 'Hellenistic Cosmopolitanism', in: Gill, M.L. & Pellegrin, P. (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford: Blackwell 2006.
- Buijs, G.J. en Woldring, H.E.S. (red.), *Grote politieke denkers. Hun strijd tussen goed en kwaad*, Zoetermeer: Meinema 2001.
- Bukowski, Charles, *Erections, ejaculations, exhibitions and general tales of ordinary madness*, San Francisco: City Lights Publishers 1972.
- Bull, Malcolm, 'You can't build a new society with a Stanley knife', *London Review of Books* 4 september 2001.
- Burchardt, Tania (ed.), 'Social exclusion in Britain 1991-1995', *Social Policy and Administration* 33 (3), 1999.
- Burggraeve, Roger, 'La socialité de l'argent'. Een ethische visie over economie, ondernemen en geld', *Ethische perspectieven* 7 februari 1997.
- Buruma, Ian & Margalit, Avishai, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, New York: The Penguin Press 2004.
- Buruma, Ian, *Murder in Amsterdam: The Death of Theo Van Gogh and the Limits of Tolerance*, London: Atlantic Books 2006.
- Butterweck, Christel, 'Martyriumssucht' in der alten Kirche?', *Beiträge zur historischen Theologie*, 87, Tübingen 1995.
- Calderisi, Robert, *The trouble with Africa. Why foreign aid isn't working*, New York: Macmillan 2006.
- Campbell, David & Shapiro, Michael, *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World*

- Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1999.
- Camus, Albert, *L'étranger*, Paris: Gallimard 1942.
- Caygill, Howard, *Levinas and the Political*, London: Routledge 2002.
- Chambers, Robert, *Poverty Research: Methodologies, Mindsets and Multidimensionality*, Brighton: IDS Working Paper 2007.
- Chen, Shaohua & Ravallion, Martin, *The Developing World Is Poorer Than We Thought. But No Less Successful in the Fight against Poverty* (Policy Research Working Paper 4703), Washington: World Bank 2008; herziene versie, augustus 2009.
- Chisale, Claude Boucher, *The Gospel Seed. Culture and Faith in Malawi, as expressed in the Missio Banner*, Mtakataka: Mua Mission 2002.
- Chukwudi Eze, Emmanuel, *Achieving our humanity: the idea of the postracial future*, New York: Routledge, 2001.
- Cliteur, P.B. & Ellian, A., *Capita Encyclopedie en Rechtsfilosofie*, Nijmegen: Ars Aequi Libri 2005.
- Cliteur, Paul, *Het monotheïstisch dilemma: de theologie van het terrorisme*, Amsterdam: Arbeiderspers 2010.
- Cliteur, Paul, *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*, London: Wiley-Blackwell 2010.
- Cole, Jonathan, 'Empathy needs a face', *Journal of Consciousness Studies* 8, (5-7), 2001.
- Cole, Jonathan, *About Face*, Cambridge, MA, The MIT Press 1999.
- Collier, Paul, *The Bottom Billion – Why the Poorest Countries Are Failing and What Can Be Done about It*, Oxford: Oxford University Press 2007.
- Commission of Human Security, *Human Security Now. Protecting and empowering people*, New York: Commission of Human Security 2003.
- Contreras, Ricardo, 'Competing Theories of Economic Development', *Transnational Law & Contemporary Problems*, vol. 9, 1999.
- Cornia, Giovanni Andrea et al, *Adjustment with a Human Face: Protecting the vulnerable and promoting growth*, Oxford: Clarendon Press 1987.
- Corsi, Jerome R., *The Obama Nation: Leftist Politics and the Cult of Personality*, New York: Threshold Editions 2008.
- Corsi, Jerome R., *Unfit for Command: Swift Boat Veterans Speak Out Against John Kerry*, Washington: Regnery Publishing 2004.
- Courtois, Stéphane et al, *The Black Book of Communism: Crimes, Terror, Repression*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1999.
- Coy, Peter, 'The Mother Teresa of Economics', *Businessweek* 26 oktober 1998.
- Crampton, Jeremy W. & Elden, Stuart (eds.), *Space, Knowledge and Power. Foucault and Geography*, Burlington: Aldershot 2007.
- Critchley, Simon, *Infinitely demanding: ethics of commitment, politics of resistance*, London/New York: Verso 1999.

- Dahrendorf, Ralf, 'Recht und Ordnung. Weniges ist schlimmer als die Beliebigkeit einer Welt ohne Halt', *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* 21 november 2001.
- Dahrendorf, Ralf, *Auf der Suche nach einer neuen Ordnung*, München: C.H. Beck 2003.
- Dallaire, Roméo & Beardsley, Brent, *Shake hands with the devil: the failure of humanity in Rwanda*, Toronto: Random House Canada 2003.
- Dalrymple, Theodore, *De filantroop, testament van een seriemoordenaar*, Amsterdam: Nieuw Amsterdam 2007.
- Daly, Mary, *The Church and the Second Sex*, Boston: Beacon Press 1969.
- Damasio, Antonio R., *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, London: Vintage 2006.
- Darwin, Charles, *The expression of the emotions in man and animals*, London: John Murray 1872.
- Dawkins, Richard, *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press 1976/2009.
- Derbyshire, Jonathan, 'The NS Profile: Amartya Sen', *New Statesman* 23 juli 2009.
- Derrida, Jacques, *Adieu to Emmanuel Levinas*, Stanford: Stanford University Press 1999.
- Desch, Michael C., 'Declaring Forever War. Giuliani has surrounded himself with advisors who think the Bush Doctrine didn't go nearly far enough', *The American Conservative* 14 januari 2008.
- Dietz, Ton, *Silverlining Africa: from images of doom and gloom to glimmers of hope* (oratie, Afrika Studiecentrum, Universiteit Leiden), 14 januari 2011.
- Dijk, Marc van, 'Elisabeth Young-Bruehl: 'Kosmopolitisme is aan de winnende hand'', *Trouw* 5 oktober 2010.
- Dohrenwend, Bruce P., 'Egoism, Altruism, Anomie, and Fatalism: A Conceptual Analysis of Durkheim's Types', in: Hamilton, Peter (eds.), *Émile Durkheim: critical assessments* (vol. 1), London: Routledge 1990.
- Dollar, David & Pritchett, Lant, *Assessing Aid. What works, what doesn't and why*, Washington: World Bank 1998.
- Dos Santos, Theotonio, 'The Structure of Dependence', in: Fann, K.T. & Hodges, Donald C. (eds.), *Readings in U.S. Imperialism*, Boston: Porter Sargent 1971.
- Drezner, Daniel W., 'Economics for a crowded planet', *The Washington Post* 26 augustus 2008.
- Drezner, Daniel W., 'The End of Poverty: 'Brother, Can You spare \$195 Billion?', *The New York Times* 24 april 2005.
- Duyndam, Joachim & Poorthuis, Marcel, *Levinas*, Rotterdam: Lemniscaat 2003.
- Dylan, Bob, *Chronicles: Volume One*, New York: Simon & Schuster 2004.
- Dyson, Henry, 'What kind of cosmopolitans were the stoics? The Cosmic City in the early Stoa', *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*, vol. 25, number 2, 2008.

- Easterly, William, *The effect of IMF and World Bank programs on poverty*, Washington: World Bank 2000.
- Easterly, William, *The White Man's Burden: Why the West's Efforts to Aid the Rest Have Done So Much Ill and So Little Good*, New York: Penguin 2006.
- Eco, Umberto, *De Alledaagse onwerkelijkheid*, Amsterdam: Bert Bakker 1985.
- Economist, The, 'The Economist Pocket World in Figures', *The Economist*, London 2006.
- Economist, The, 'The tyre wars. Playing with fire. By succumbing to domestic pressures, America has started an alarming trade row with China', *The Economist* 17 september 2009.
- Eddy, Paul Rhodes, 'Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis', *Journal of Biblical Literature* 115/3, 1996.
- Eekert, Geert van, 'De transcendentale wending in de filosofie. Een historisch-thematische inleiding in de probleemstelling', in: Leilich, Joachim, *Kant. Een inleiding*, Kampen: Kok Agora 2004.
- Ehrlich Sachs, Sonia & Sachs, Jeffrey, 'AIDS and Africa: Where is the US?', *The Boston Globe* 2 april 2002.
- Eijk, Toon van, *Ontwikkeling en arbeidsethos in Sub-Sahara Afrika*, Amsterdam: KIT 2007.
- Eksteins, Modris, 'Ironie en Nederigheid', *Nexus* 55 (*Hoop en Vertrouwing*), Tilburg 2010.
- Elias, Norbert, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969.
- Eliot, T.S., *The Complete Poems and Plays*, London: Guild 1987.
- Elwan, Ann, *Poverty and Disability. A Survey of the Literature*, Washington: World Bank 1999.
- Enzensberger, Hans Magnus, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.
- Eribon, Didier, *Michel Foucault, 1926-1984*, Paris: Flammarion 1989.
- Eskens, Erno, 'Het einde van de grote Jean-François Lyotard. Gesprek over de zin van het leven', *Filosofie Magazine*, juni 1997.
- Eusebius, *The Church History*, Grand Rapids: Kregel Academic & Professional 2007.
- FAO, *Report of the World Food Summit*, Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations 1996.
- Faull, Katherine M., *Anthropology and the German enlightenment: perspectives on humanity*, Lewisburg: Bucknell University Press 1995.
- Felden, Heidi von, *Die Frauen und Rousseau. Die Rousseau-Rezeption zeitgenössischer Schriftstellerinnen in Deutschland*, Frankfurt: Campus 1997.
- Ferguson, Niall, *The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power*, New York: Basic Books 2003.

- Feyerabend, Paul, *Against Method*, London/New York: Verso 1993.
- Feyerabend, Paul, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London: Humanities Press 1975.
- Fichte, Johann Gottlieb, 'Über die Würde des Menschen, beim Schlusse seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen von J. G. Fichte', in: *Fichtes Werke*, Berlin: Walter de Gruyter & Co 1971.
- Fine, Robert, *Cosmopolitanism*, London: Routledge 2007.
- Finkelkraut, Alain & Sloterdijk, Peter, *De hartslag van de wereld*, Amsterdam: Boom 2005.
- Finkelkraut, Alain & Sloterdijk, Peter, *Les battements du monde*, Paris: Pauvert 2003.
- Finkelkraut, Alain, Groot, Ger, Wit, Theo de & Bodelier, Ralf, *Dubbelzinnige Democratie. De opmars van de radicale politiek*, Budel: Damon 2004.
- Finkelkraut, Alain, *La Défaite de la pensée*, Paris: Gallimard 1987.
- Finkelkraut, Alain, *La mémoire vaine*, Paris: Gallimard 1992.
- Finkelkraut, Alain, *La Sagesse de l'amour*, Paris: Gallimard 1984.
- Finkelkraut, Alain, *L'humanité perdue*, Paris: Éditions du Seuil 1996.
- Finkelkraut, Alain, *L'imparfait du présent*, Paris: Gallimard 2002.
- Finkelkraut, Alain, *L'Ingratitude, conversation sur notre temps*, Paris: Gallimard 1999.
- Fortmann, Han M.M., *Als ziende de Onzienlijke. Een cultuurpsychologische studie over de religieuze waarneming en de zogenaamde religieuze projectie*, Hilversum: Brand 1974.
- Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique. Folie et déraison*, Paris: Gallimard 1972.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Paris: Gallimard 1976.
- Foucault, Michel, *Parrèsia. Vrijmoedig spreken en waarheid*, Amsterdam: Stichting voor filosofisch onderzoek/Krisis 1989.
- Francis, James A., *Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, University Park: Penn State Press 1995.
- Frankfurt, Harry G., *On Bullshit*, Princeton: Princeton University Press 2005.
- Freeman, Samuel, 'A New Theory of Justice', *New York Review of Books* 14 oktober 2010.
- Friedman, Thomas L., *From Beirut to Jerusalem*, New York: Anchor 1990.
- Friedman, Thomas L., *The Lexus and the Olive Tree*, New York: Farrar, Straus & Giroux 2000.
- Friedman, Thomas L., *The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century*, New York: Penguin 2003.
- Fromm, Erich, *Escape from Freedom*, New York: Rinehart 1941.
- Fry, Douglas P., *The Human Potential for Peace*, Oxford: Oxford University Press 2005.

- Fukuda-Parr, Sakiko, 'The Human Development Paradigm: operationalizing Sens Ideas on Capabilities', *Feminist Economics* 9 (2-3) 2003.
- Fukuda-Parr, Sakiko, 'Millennium Development Goals: Why They Matter', *Global Governance* 10, 2004.
- Fündling, Jörg, *Marc Aurel. Kaiser und Philosoph*, Darmstadt: Primus 2008.
- Furedi, Frank, 'Moderne ouders zijn paranoïde', *De Groene Amsterdammer* 19 januari 2002.
- Furedi, Frank, *Culture of Fear: Risk Taking and the Morality of Low Expectation*, New York: Continuum 2002.
- Furedi, Frank, *Paranoid Parenting. Why Ignoring the Experts May Be Best for Your Child*, Chicago: Chicago Review Press 2002.
- Gaddis, John Lewis, *Strategies of containment: a critical appraisal of American national Security Policy during the Cold War*, Oxford: Oxford University Press 2005.
- Giddens, Anthony, *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Oxford: Polity 1994.
- Giddens, Anthony, *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives*, London: Routledge 2000.
- Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris: Grasset 1978.
- Goleman, Daniel, *Emotional Intelligence*, New York: Bantam Books 1995.
- Gopnik, Adam, 'Voltaire's Garden', *The New Yorker* 7 maart 2005.
- Görner, Rüdiger, 'Wo sind wir in der Welt? Kosmopolitismus kontra Globalisierung – Die Intellektuellen müssen eine neue Form der Weltläufigkeit entwickeln', *Die Zeit* 28 oktober 2000.
- Gottlieb, Anthony, *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance*, London/New York: Allen Lane/The Penguin Press 2000.
- Goud, Johan, *God als raadsel. Peilingen in het spoor van Levinas*, Kampen: Kok Agora 1992.
- Grande, Carlos, 'Ethical consumption makes mark on branding', *Financial Times* 20 februari 2007.
- Gray, John, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, London: The New Press 1998.
- Griffioen, S., 'Lyotard en de grote verhalen', in: Theo de Boer e.a. *Moderne Franse Filosofen*, Kampen: Kok Agora 1993.
- Grimal, Pierre, *Marc-Aurèle*, Paris: Fayard 1994.
- Grimason, A.M et al., 'Problems associated with the use of pit latrines in Blantyre, Republic of Malawi', *The Journal of the Royal Society for the Promotion of Health*, vol. 120, no. 3, 2000.
- Grøn, Arne, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, Macon: Mercer University Press 2008.

- Grossman, David, *On Killing. The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*, New York: Back Bay Books 1995.
- Grossman, Vasili, *Жизнь и судьба* 1959. *Leven en Lot*, Amsterdam: Balans 2008.
- Gurtov, Melvin et al, *Confronting the Bush Doctrine: Critical Views from the Asia-Pacific*, London: Routledge 2005.
- Guwy, France, *De ander in ons. Emmanuel Levinas in gesprek: een inleiding in zijn denken*, Nijmegen: SUN 2008.
- Habermas, Jürgen & Haller, Michael, *Vergangenheit als Zukunft? Das alte Deutschland im neuen Europa*, München: Piper 1999.
- Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.
- Habermas, Jürgen, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.
- Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- Hadot, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris: Albin Michel 2002.
- Hamers, David et al, *Afgeschermd Woondomeinen in Nederland*, Bilthoven: RIVM 2007.
- Hamid, Abdul Ghafur, 'The Legality of Anticipatory Self-Defense in the 21st Century World Order: A Re-appraisal', *Netherlands International Law Review*, vol. 54, issue 3, 2007.
- Hand, Seán (ed.), *The Levinas reader*, Oxford: Blackwell 1989.
- Hannay, Alastair & Marino, Gordon Daniel, *The Cambridge companion to Kierkegaard*, Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- Haq, Mahbub ul, *Reflections on Human Development*, Oxford/New York: Oxford University Press 1995.
- Haraway, Donna Jeanne, *Modest-Witness@Second-Millennium. FemaleMan-Meets-OncoMouse: feminism and Technoscience*, New York: Routledge 1997.
- Harding, Luke, 'Millions more Russians shunted into poverty. Huge rise in number living on less than £110 a month. Decade of relative wealth under Putin wiped out', *The Guardian* 31 augustus 2009.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio, *Commonwealth*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press 2009.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio, *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2000.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York: Penguin 2004.
- Hareli, Shlomo & Parkinson, Brian, 'What's Social About Social Emotions?', *Journal for the Theory of Social Behavior*, vol. 38, 2008.

- Harris, Sam, *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*, New York: W.W. Norton 2004.
- Hart, Stuart, *Capitalism at the Crossroads. The unlimited business opportunities in solving the most difficult problems*, New Jersey: Wharton School 2005.
- Hastings, David A., 'The global Human Security Index: can disaggregations help us to forge progress?', in: *Shifting Shorelines: Adapting to the Future* (paper, the 22nd International Conference of The Coastal Society), Wilmington, North Carolina, June 13-16, 2010.
- Haufniensis, Vigilius (Søren Kierkegaard), *Begrebet Angest*, København 1844.
- Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe (1e Abteilung), Veröffentlichte Schriften 1910-1976 (Band 16), Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt am Main: V. Klostermann 2000.
- Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe (1e Abteilung), Veröffentlichte Schriften 1910-1976 (Band 13), Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt am Main: V. Klostermann 1983.
- Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main: V. Klostermann 1929/2006.
- Heijden, Eline C.M. van der, 'Altruism and Fairness in a Public Pension System', *Journal of Economic Behavior & Organization*, vol. 32, issue 4, april 1997.
- Hermans, C.A.M., *Empirische theologie vanuit praktische rationaliteit in religieuze praktijken: Epistemologische reflecties op de ontwikkeling van een academische discipline* (oratie Nijmegen), 2004.
- Hertz, Noreena, *IOU: The Debt Threat and Why We Must Defuse It*, London: Fourth Estate 2004.
- Hertz, Noreena, *The Debt Threat: How Debt Is Destroying the Developing World*, London: Harper Business 2005.
- Heumakers, Arnold, 'Martin Heidegger vertaald; De sprong van het denken', *NRC Handelsblad* 28 november 1997.
- Heumakers, Arnold, *Schoten in de concertzaal. Over literatuur, politiek en het Kwaad*, Amsterdam 1993.
- Historia Augusta. The Life of Marcus Aurelius*, Cambridge, MA: Loeb Classical Library, Harvard 1921.
- Hobbes, Thomas, *The English Works (vol. III), Leviathan*, 1651.
- Hobsbawm, Eric, *Nations and Nationalism since 1780: programme, myth, reality*, Cambridge: Cambridge University Press 1990.
- Hobsbawm, Eric, *The Age of Extremes: the short twentieth century, 1914-1991*, New York: Vintage 1994.
- Hooft, Stan van, *Cosmopolitanism: A Philosophy for Global Ethics*, Durham: Acumen 2009.
- Hope, Christopher et al, 'WikiLeaks: Guantanamo Bay terrorist secrets revealed', *The Telegraph* (UK), 25 april 2011.

- Hullot-Kentor, Robert, 'The Philosophy of Dissonance. Adorno & Schoenberg', in: *Things Beyond Resemblance: Collected Essays on Theodor W. Adorno*, New York: Columbia University Press 2006.
- Hulme, David & Fukuda-Parr, Sakiko, *International Norm Dynamics and 'the End of Poverty': Understanding the Millennium Development Goals (MDG's)* (BWPI Working Paper 96), Manchester 2009.
- Hulme, David, *The Making of the Millennium Development Goals: Human Development Meets Results-Based Management in an Imperfect World* (BWPI Working Paper), Manchester: Brooks World Poverty Institute 16 december 2007.
- Human Security Centre, *Human Security Brief 2006*, The University of British Columbia, Canada 2006.
- Human Security Centre, *Human Security Brief 2007*, Simon Fraser University, Canada 2007.
- Human Security Centre, *Human Security Report 2009/2010. The Causes of Peace and the Shrinking Costs of War*, New York: Oxford University Press 2010.
- Human Security Centre. *Human Security Report 2005. War and Peace in the 21st Century*, New York: Oxford University Press 2005.
- Hunt, Lynn, *Inventing Human Rights: A History*, New York: W.W. Norton 2007.
- Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster 1996.
- Huntington, Samuel, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, New York: Simon & Schuster 2004.
- Huttner, Hans (ed.), 'Charcoal smoke causes bronchial anthracosis and COPD', *Medizinische Klinik* 2007, jan. 15;102 (1), p. 59-63.
- Ignatieff, Michael, *Warrior's Honour: Ethnic War and the Modern Conscience*, New York: Metropolitan Books 1997.
- Illich, Ivan & Cayley, David, *The Rivers North of the Future – The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*, Toronto: House of Anansi Press 2005.
- Jaggar, Alison M., 'Introduction', in: *Thomas Pogge and his critics*, Cambridge: Polity 2010.
- Jansen, Hans, *Christelijke oorsprong van racistische Jodenhaat*, Kampen: Kok 1995.
- Janssen Perio, E.M., 'Slachtoffers van Robespierre', *NRC Handelsblad* 19 maart 1994.
- Jensma, Folkert, 'De stelling van Peter Bakker: een goed doel steunen stimuleert de bedrijfsprestaties', *NRC Handelsblad* 21 februari 2004.
- Joffe, Josef, 'The Libyan War Was a Success. But It Won't Be a Model For Other Wars', *The New Republic* 24 augustus 2011.
- Jong, Alex de & Schuilenburg, Marc, 'Een cultuur van controle. Interview met Arnold Reijndorp', *Gonzo* 76, 2006.

- Justino, Patricia, 'Poverty and Violent Conflict: A Micro-Level Perspective on the Causes and Duration of Warfare', *Journal of Peace Research*, vol. 46, no. 3, 2009.
- Kagan, Jerome, *Unstable ideas: Temperament, cognition, and self*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1989.
- Kagan, Robert, *Of Paradise and Power. America and Europe in the New World Order*, New York: Knopf 2003.
- Kagan, Robert, *The Return of History and the End of Dreams*, New York: Knopf 2008.
- Kaldor, Mary, *Human Security. Reflections on Globalization and Intervention*, Cambridge: Polity 2007.
- Kandiero, Caroline, 'Source of human private parts unknown', *Malawi Daily Times* 2 augustus 2007.
- Kant, Immanuel, 'Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften', in: *Philosophische Bibliothek* (Bd. 512), Hamburg: Horst Brandt (Hrsg.) 1999.
- Kant, Immanuel, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, S.n. Königsberg, 1764.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga: Johann Friedrich Hartknoch 1786.
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga: Johann Friedrich Hartknoch 1788.
- Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Königsberg: Friedrich Nicolovius 1795.
- Kaplan, Louis, *American exposures: photography and community in the twentieth century*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2005.
- Kaplan, Robert D., 'The Coming Anarchy', *The Atlantic Monthly*, February 1994.
- Kaplan, Robert D., *The Ends of the Earth: From Togo to Turkmenistan, from Iran to Cambodia. A Journey to the Frontiers of Anarchy*, New York: Vintage 1996.
- Katz, Claire, 'Education East of Eden: Levinas, the Psychopath, and the Paradox of Responsibility', in: Atterton, Peter & Calarco, Matthew, *Radicalizing Levinas*, Albany: Suny Press 2010.
- Katz, Leonard D. (ed.), *Evolutionary Origins of Morality*, Bowling Green: Imprint Academic 2000.
- Keane, John, 'Global Civil Society', in: Mary Kaldor (eds.), *Global Civil Society 2001*, Oxford: Oxford University Press 2001.
- Kepel, Gilles, *The revenge of God: The resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the modern world*, Cambridge: Polity 1994.
- Keresztes, Paul, 'War Marc Aurel ein Christenverfolger?', in: Richard Klein (red.), *Marc Aurel*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979.
- King, Gary & Murray, Christopher, 'Rethinking HS', *Political Science Quarterly* 2, 116 (4), 2001.

- Kinsbergen, Sara & Schulpen, Lau, *De anatomie van het PI. Resultaten van vijf jaar onderzoek naar Particuliere Initiatieven op het terrein van ontwikkelings-samenwerking*, Nijmegen: Cidin 2010.
- Kiss, Agi, *Making Biodiversity Conservation a land use priority*, Washington: World Bank 2002.
- Kjaernes, Unni et al, *Trust in Food: A Comparative and Institutional Analysis*, Basingstoke: Houndsmill 2007.
- Kleingeld, Pauline, 'Cosmopolitanism', Stanford Encyclopedia of Philosophy 2006.
- Kleingeld, Pauline, 'Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany', *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, no. 3, juli 1999.
- Knapen, Michel, *Exotisch recht. Van adelsrecht tot Zuidpoolrecht*, Tilburg: Celsus juridische uitgeverij 2011.
- Köhler, Benedikt, *Soziologie des neuen Kosmopolitismus*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006.
- Kolakowski, Leszek, *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft. Philosophische Essays*, München: Piper 1967.
- Kovach, Bill and Rosenstiel, Tom, *The Elements of Journalism. What Newspeople Should Know and the Public Should Expect*, New York: Three Rivers Press 2001.
- Krige, John, *Science, Revolution and Discontinuity*, Sussex: Harvester Press 1980.
- Kuhlmann, Helga (red.), *Eher eine Kunst als eine Wissenschaft. Resonanzen der Theologie Dorothee Sölles*, Stuttgart: Kreuz-Verlag 2007.
- Kühn, Manfred, *Kant. Eine Biographie*, München: Beck 2003.
- Kundera, Milan, *Verraden testamenten*, Baarn: Ambo 1994.
- Küntzel, Matthias, *Jihad and Jew-Hatred, Islamism, Nazism and the Roots of 9/11*, New York: Telos Press 2007.
- Kymlicka, Will, *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism, and citizenship*, Oxford/New York: Oxford University Press 2001.
- Lacey, Marc, '10 Years Later in Rwanda, The Dead Are Ever Present', *The New York Times* 26 februari 2004.
- Laërtius, Diogenes, *Leven en Leer van Beroemde filosofen*, Amsterdam: Ambo 2000.
- Lebech, Mette, *What is Human Dignity?*, Maynooth: Maynooth Philosophical Papers 2004.
- Leih, Hendrik George, *De Franse Revolutie en het christendom*, Kampen: Kok 1989.
- Leijen, A.J., *Profielen van ethiek: van Aristoteles tot Levinas*, Bussum: Coutinho 2002.
- Leilich, Joachim (red.), *Kant. Een inleiding*, Kampen: Kok Agora 2004.
- Lescourret, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas*, Baarn: Ambo 1996.
- Letschert, Rianne & Van Dijk, Jan, *The New Faces of Victimhood. Globalization,*

- Transnational Crimes and Victim Rights*, Dordrecht : Springer 2011.
- Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag: Nijhoff 1974.
- Levinas, Emmanuel, *De l'évasion*, Montpellier: Fata Morgana 1982.
- Levinas, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Grasset 1993.
- Levinas, Emmanuel, *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset 1991.
- Levinas, Emmanuel, *Ethique et infini. Dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo*, Paris: Fayard 1982.
- Levinas, Emmanuel, *Het Menselijk Gelaat. Gekozen en ingeleid door Ad Peperzak*, Baarn: Ambo 1969.
- Levinas, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata Morgana 1972.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Den Haag: Nijhoff 1961.
- Levy, Daniel & Sznajder, Natan, 'The institutionalization of cosmopolitan morality: the Holocaust and human rights', *Journal of Human Rights*, vol. 3, no 2, June 2004.
- Lieshout, Peter et al, *Minder pretentie, meer ambitie* (WRR-rapport 84), Amsterdam: WRR 2010.
- Lilla, Mark, 'The Reckless Mind: Intellectuals in Politics', *New York Review Books* 2001.
- Lindijer, Koert 'Geen tijd verspillen aan pessimisme', *NRC Handelsblad* 22 juli 2002.
- Lorenz, Chris, 'Universiteit is geen markt', *NRC Handelsblad* 27 juni 2006.
- Low, Setha M., 'The Edge and the Center: Gated Communities and the Discourse of Urban Fear', *American Anthropologist*, vol. 103, issue 1, March 2001, p. 45-58.
- Liotard, Jean-François, *Grabmal des Intellectuellen*, Wenen: Böhlau 1985. Ook als opiniestuk 'Tombeau de l'intellectuel', *Le Monde* 16 juli 1983.
- Liotard, Jean-François, *Heidegger et 'les juifs'*, Paris: Galilée 1988.
- Liotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris: Minuit 1979.
- Liotard, Jean-François, *Le Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance 1982-1985*, Paris: Editions Galilée 2005.
- MacFarlane, S. Neil & Khong, Yuen Foong, *Human Security and the UN. A Critical History*, Bloomington: Indiana University Press 2006.
- Machiavelli, Niccolò, *The Discourses*, London: Penguin 2003.
- Mack, Andrew, 'Peace on Earth? Increasingly, Yes', *The Washington Post* 28 december 2005.
- Maddison, Angus, *The West and the Rest in the International Economic Order*, OECD Observer, May 2003.
- Maddison, Angus, *The World Economy: a Millennial Perspective*, Paris: OECD 2001.

- Malka, Salomon, *Emmanuel Levinas. Eine Biographie*, München: Beck 2003.
- Mamdani, Mahmood, *When Victims become Killers. Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda*, Kampala: Fountain 2002.
- Manenschijn, Gerrit, 'Zum ewigen Frieden', *Trouw* 13 april 2003.
- Manguel, Alberto, 'Thuis in de Wereld', *Nexus* 26, 2000.
- Maninger, Stephan, 'Heart of darkness: western policy of non-interventionism in Africa', *African Security Review*, vol. 8, no. 6, 1999.
- Manning, Richard, *Using Indicators to Encourage Development. Lessons from the Millennium Development Goals* (DIIS Report 2009:01), Copenhagen 2009.
- Marano, Hara Estroff, *A Nation of Wimps: The High Cost of Invasive Parenting*, New York: Broadway Books 2008.
- Margalit, Avishai, 'Menselijke waardigheid tussen kitsch en vergoddelijking', *Nexus* 50 (*Europees humanisme in fragmenten. Grammatica van een ongesproken taal*), 2009.
- Margalit, Avishai, *The Decent Society*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1996.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm (red.), *Skizzen eines Lebens. Aus verstreuten Selbstzeugnissen gefunden und verbunden*, Gütersloh: Kaiser 1998.
- Martell, Luke, 'Beck's Cosmopolitan Politics', *Contemporary Politics* 14, 2 juni 2008, p. 129-143.
- Masters, Coco, 'Scientists & Thinkers: Frans de Waal', *Time* 3 mei 2007.
- Matchaya. G.C., 'Trends in Life Expectancy and the Macroeconomy in Malawi', *Malawi Medical Journal*, vol. 19 (4) 2007, pag. 154-158.
- Mathijssen, Marita, 'Hoe ver kun je gaan? Slijt de grens tussen literaire en wetenschappelijke teksten' (Jan Hanlo-Lezing 2009), *NRC Handelsblad* 18 september 2009.
- Maududi, Sayyid Abdul A'la, *Towards Understanding Islam*, Karachi 1960. Op: <http://www.webcitation.org/5klXo9uVR> (geraadpleegd 17 december 2010).
- Mbiti, John S., *African Religions and Philosophy*, London: Heinemann 1969.
- McCormick, John E., 'Introduction to Schmitts 'The age of neutralizations and depoliticizations'', *Telos*, issue 96, summer 93.
- McMurtry, John, *Unequal Freedoms: The Global Markets As An Ethical System*, Toronto: Garamond Press 1998.
- Milanovic, Branko, 'True world income distribution, 1988 and 1993', *The Economic Journal*, vol. 112, issue 476, 2002.
- Miller, Dale T., 'The Norm of Self-Interest', *American Psychologist*, vol. 54, no. 12, december 1999, p. 1053-1060.
- Mirandola, Pico della, *De hominis dignitate* (1486), vertaling: *Rede over de menselijke waardigheid*, Groningen: Historische Uitgeverij 2008.
- Moïsi, Dominique, 'Obama's Europe. The problems the US will face under its seemingly multilateral new president will test old Europe too', *The Guardian* 27 december 2008.

- Moïsi, Dominique, *The Geopolitics of Emotion: How Cultures of Fear, Humiliation, and Hope are Reshaping the World*, New York: Doubleday 2009.
- Monroe, Kristen Renwick et al, 'If Moral Action Flows Naturally from Identity and Perspective. Is it Meaningful to Speak of Moral Choice? Virtue Ethics and Rescuers of Jews during the Holocaust', in: *Altruismus und Supererogation. Jahrbuch für Recht und Ethik* (Band 6), 1999.
- Mooij-Valk, Simone, *Marcus Aurelius. Persoonlijke Notities*, Amsterdam/Leuven: Ambo/Kritak 1994.
- Mouffe, Chantal, *The challenge of Carl Schmitt*, London: Verso 1999.
- Moyo, Dambisa, *Dead Aid: Why Aid is Not Working and How There is a Better Way For Africa*, New York: Farrar, Straus and Giroux 2009.
- Muambi, Alphonse, *Democratie kun je niet eten*, Amsterdam: KIT 2009.
- Mulder, Frank & Koster, Freek, *Economie op ramkoers*, Eindhoven: Uitgeverij Pepijn 2010.
- Muller, F.A. 'Denkend westwaarts. Fundamentele verandering in de Nederlandse filosofie', *NRC Handelsblad* 30 december 2006.
- Muller, Jan-Werner, *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Postwar European Thought*, New Haven: Yale University Press 2003.
- Mutume, Gumisai, 'How to boost trade within Africa. Lower barriers and diversify production', *Africa Recovery*, vol.16, no. 2-3, september 2002.
- Narayan, Deepa (eds.), *Can Anyone Hear us? Voices of the Poor*, Washington: World Bank 2000.
- Narayan, Deepa (eds.), *Crying Out for Change. Voices of the Poor*, Washington: World Bank 2000.
- Narayan, Deepa (eds.), *From Many Lands. Voices of the Poor*, Washington: World Bank 2000.
- Naughton, Philippe, 'House set to pass Obama's \$825 billion stimulus deal', *The Times* 28 januari 2009.
- Nederveen Pieterse, Jan, 'Global inequality: Bringing politics back in', *Third World Quarterly*, vol. 23, no. 6, 2002.
- Nef, Jorge, *Human Security and Mutual Vulnerability. The Global Political Economy of Development and Underdevelopment*, Ottawa: IDRC 1999.
- Negri, Antonio & Hardt, Michael, *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2000.
- Neiman, Susan, *Evil in Modern Thought. An alternative history of philosophy*, Princeton: Princeton University Press 2002.
- Neiman, Susan, *Moral Clarity: A Guide for Grown-Up Idealists*, New York: Harcourt 2008.
- Neumann, Craig S. & Hare, Robert. D, 'Psychopathic traits in a large community sample: Links to violence, alcohol use, and intelligence', in: *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 76 (5) 2008, p. 893-899.

- Nhat Hanh, Thich, *Joyfully Together: The Art of Building a Harmonious Community*, Berkeley: Parallax Press 2003.
- Nicht, Manfred & Wildfeuer, Armin, *Person – Menschenwürde – Menschenrechte im Disput*, München: Lit-verlag 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, Chemnitz: Ernst Schmeitzner 1882.
- Nussbaum, Martha C. & Sen, Amartya. (eds.), *The Quality of Life*, Oxford: Oxford University Press 1993.
- Nussbaum, Martha C., 'Kant and Stoic Cosmopolitanism', *Journal of Political Philosophy* 5, 1, 1997.
- Nussbaum, Martha C., 'The Worth of Human Dignity. Two Tensions in Stoic Cosmopolitanism', in: Clark, Gillan & Rajak, Tessa et al, *Philosophy and power in the Graeco-Roman world*, Oxford/New York: Oxford University Press 2002.
- Nussbaum, Martha C., *For love of country: debating the limits of patriotism*, New York: Beacon Press 1996.
- Nussbaum, Martha C., *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press 2006.
- Nussbaum, Martha C., *The Fragility of Goodness*, Cambridge: Cambridge University Press 1986.
- Nussbaum, Martha C., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- OECD-DAC, *Shaping the Twenty First Century: The Contribution of Development Co-operation*, Paris: OECD-DAC 2006.
- Offermans, Cyrille (red.), *Het licht van de rede. De verlichting in brieven, essays en verhalen*, Amsterdam/Antwerpen: Contact 2000.
- Ohman, Arne & Mineka, Susan, 'Fears, Phobias, and Preparedness: Toward an Evolved Module of Fear and Fear Learning', *Psychological Review*, vol. 108, no. 3, 2001, p. 483-522.
- Oliner, Samuel P., *Do Unto Others. Extraordinary Acts of Ordinary People*, Boulder, Colorado: Westview Press 2003.
- Onfray, Michel, *Les sagesse antiques contre histoire de la philosophie*, Paris: Grasset 2006.
- Oord, Thomas Jay, *The Altruism Reader: Selections from Writings on Love, Religion, and Science*, West Conchohocken: Templeton Press 2007.
- Orford, Anne, *Reading Humanitarian Intervention: Human Rights and the Use of Force in International Law*, Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- Osborne, David & Gaebler, Ted, *Reinventing Government How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*, New York: Plume 1993.
- Ott, Hugo, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/New York: Campus 1988.

- Paris, Roland, 'Human Security: Paradigm Shift or Hot Air?', *International Security*, vol. 26, no. 2, 2001.
- Paris, Roland, 'Lybia intervention flawed but better than inaction', *Globe & Mail* 28 maart 2011.
- Patnaik, Dev, *Wired to Care: How Companies Prosper When They Create Widespread Empathy*, New Jersey: FT Press 2009.
- Peeters, Carel, 'Naakt en berooid', *Vrij Nederland* 4 november 2008.
- Pelser, Eric et al, *Crimes of Need. Results Of The Malawi National Crime Victimization Survey*, Pretoria: ISS 2004.
- Peperstraten, Frans van, *Jean-François Lyotard. Gebeurtenis en rechtvaardigheid*, Kampen: Kok Agora 1995.
- Peperzak, Ad, 'Dankzij Levinas', *Trouw* 20 januari 1996.
- Peperzak, Ad, *Systematiek en geschiedenis. Een inleiding in de filosofiegeschiedenis*, Alphen aan de Rijn/Brussel: Samsom 1981.
- Pieper, Hans-Joachim (red.), *Hat er aber gemordet, so muß er sterben. Klassiker der Philosophie zur Todesstrafe*, Alfter, z.j.
- Pinker, Steven. *The Better Angels of Nature. Why Violence Has Declined*. New York: Viking 2011.
- Pogge, Thomas, 'World Poverty and Human Rights', *Ethics & International Affairs* 19, 1, 2005.
- Pogge, Thomas, *Politics as Usual. What lies behind the pro-poor rhetoric*, Cambridge: Polity Press 2010.
- Pollock, Sheldon, e.a., *Cosmopolitanism*, Durham: Duke University Press 2002.
- Polman, Linda, 'De vloek van het netwerk', *NRC Handelsblad* 20 december 2002.
- Polman, Linda, *De crisiskaravaan. Achter de schermen van de internationale hulpverlening*, Amsterdam: Balans 2008.
- Power, Samantha, *A Problem from Hell: America and the Age of Genocide*, London: Harper Perennial 2007.
- Preston, Stephanie D. & Waal, Frans B.M. de, 'Empathy: Its ultimate and proximate bases', *Behavioral and Brain Sciences* (Cambridge), vol. 25, no. 1, February 2002.
- Procee, Henk, *Kant en het volle leven*, Budel: Damon 2004.
- Qutb, Sayyid, Fragmenten uit *Fi zilal al-Qur'an*, Cairo 1951-1965 & Fragmenten uit *Ma'alim fi al-Tariq (Milestones)*, Cairo. 1964. Via: <http://www.themadkhalis.com/md/tags/fi-zilal-il-quran.cfm> (geraadpleegd 18 september 2008)
- Ravallion, Martin, *A Comparative Perspective on Poverty Reduction in Brazil, China and India* (Policy Research Working Paper 5080), Washington: Worldbank 2009.
- Reeves, Richard, 'The Idea of Justice by Amartya Sen', *Sunday Times* 4 juli 2009.

- Regan, Tom & Singer, Peter (eds.), *Animal Rights and Human Obligations. An Anthology*, New Jersey: Prentice-Hall 1989.
- Reich, Robert et al, 'Why Economics Isn't A Zero-Sum Game', *Newsweek* 8 september 2008.
- Reijndorp, Arnold, *Stadswijk. Stedenbouw en dagelijks leven*, Rotterdam: NAI Uitgevers 2004.
- Renan, Ernest, *Marc Aurèle ou La fin du monde antique*, Paris: Calmann-Lévy 1912.
- Rentsch, Thomas (red), *Martin Heidegger. Martin Heidegger, Sein und Zeit*, Berlin 2007.
- Reynaert, Peter, 'Kants politieke filosofie', in: Leilich, Joachim, *Kant. Een inleiding*, Kampen: Kok Agora 2004.
- Ridley, Mark, *The Rational Optimist*, London: Fourth Estate 2010.
- Rieff, David, *Crimes of War: What the Public Should Know*, New York: W.W. Norton 1999.
- Ritter, Henning, *Nahes und fernes Unglück. Versuch über das Mitleid*, München: Beck 2004.
- Rosenfeld, Megan, 'Global Thinker Benjamin Barber's Ideas on Capitalism and Conflict No Longer Seem So Academic', *Washington Post* 6 november 2001.
- Rostow, Walt Whitman, *The Stages of Economic Growth: A non-communist manifesto*, Cambridge: Cambridge University Press 1960.
- Roux, Michael, *Climate conducive to corporate action*, Canberra: The Australian 2007.
- Runions, Erin, 'Theologico-Political Resonance: Carl Schmitt between the Neocons and the Theonomists', *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, 18, 2007.
- Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present day*, London: George Allen & Unwin Ltd. 1946.
- Ruyter, Theo de, *Requiem voor de Hulp. De ondergang van een bedrijfstak*, Breda: Papieren Tijger 2005.
- Ryan, Alan, 'Cosmopolitans', *New York Review of Books* 22 juni 2006.
- Sachs, Jeffrey, 'Millennium development goals in an age of fear and loathing. For the rich world's crises as much as Africa's, the millennium development goals are ever more vital', *The Guardian* 23 september 2010.
- Sachs, Jeffrey, *The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time*, New York: Penguin 2005.
- Safranski, Rüdiger, *Das Böse. Oder Das Drama der Freiheit*, Frankfurt am Main: Fischer 1999.
- Safranski, Rüdiger, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?*, München/Wien: Hanser 2003.

- Sagara, Ambuj D. & Najam, Adil, 'The human development index: a critical review', *Ecological Economics*, vol. 25, no. 3, juni 1998.
- Sahley, Caroline & Groelsema, Bob et al, *The Governance Dimensions of Food Security in Malawi*, Washington: USAID 2005.
- Saith, Ashwani, 'From Universal Values to Millennium Development Goals: Lost in Translation', *Development and Change* 37 (5) 2006.
- Sandburg, Carl, *The Family of Man. Created by Edward Steichen (Prologue)*, New York: The Museum of Modern Art 1953/2010.
- Sapiro, Miriam, 'The Shifting Sands of Preemptive Self-Defense', *American Society of International Law*, vol. 97, no. 3, 2003.
- Sardar, Ziauddin, 'The Idea of Justice by Amartya Sen', *South Asia Mail* 21 augustus 2009.
- Saward, Michael, 'Veil of influence: the legacy of John Rawls', *Soundings* 24, 2003.
- Scheffler, Samuel, *Boundaries and Allegiances*, Oxford: Oxford University Press 2003.
- Scheuerman, William E., 'Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib', *Constellations*, vol. 13, issue 1, Oxford 2006.
- Schilder, Jim, 'Herformulering van het Communistisch manifest', *De Groene Amsterdammer* 1 september 2001.
- Schinkel, Maarten & Staps, Freek, 'Ik ben in de verkeerde eeuw geboren. Centrale bankier Alan Greenspan teleurgesteld in president Bush', *NRC Handelsblad* 17 september 2007.
- Schlögel, Karl, *Die Mitte liegt ostwärts: Europa im Übergang*, München: Carl Hanser Verlag 2002.
- Schmitt, Carl, 'Die zuverlässigste und tiefste Bindung' (1933), in: Poliakov, Léon & Wulf, Joseph, *Das Dritte Reich und seine Denker*, Wiesbaden: Fourier Verlag 1989.
- Schmitt, Carl, 'Het tijdperk van neutraliseren en depolitiseren' (1932), in: Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, München/Leipzig: Duncker & Humblot 1932.
- Schmitt, Carl, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin: Duncker & Humblot 1997.
- Schreiber, Hans-Ludwig, 'Todesstrafe', *Zeitschrift für Internationale Strafrechtsdogmatik*, 8, 2006.
- Schuyt, Theo N.M. et al, *Geven in Nederland 2009. Giften, Nalatenschappen, Sponsoring en Vrijwilligerswerk*, Amsterdam: Reed Business 2009.
- Schwartz, Berry, 'Psychology, Idea technology, and Ideology', *Psychological Science* 8, 1997.
- Scruton, Roger, *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*, London: Routledge 2001.
- Scruton, Roger, *Kant*, Rotterdam: Lemniscaat 2000.

- Sen, Amartya, 'A Decade of Human Development', *Journal of Human Development*, vol. 1, no. 1, 2000.
- Sen, Amartya, 'Autobiography', in: *The Nobel Prizes 1999 Les Prix Nobel: Nobel Prizes, Presentations, Biographies, and Lectures*, Stockholm 1999.
- Sen, Amartya, 'Democracy as a Universal Value', *Journal of Democracy* 10.3, July 1999, p. 3-17.
- Sen, Amartya, 'Human Rights and Asian Values: What Lee Kuan Yew and Le Peng don't understand about Asia', *The New Republic* 14 juli 1997.
- Sen, Amartya, 'More Than 100 Million Women Are Missing', *New York Review of Books* 20 december 1990.
- Sen, Amartya, 'Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory', *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, no. 4, 1977, p. 317-344.
- Sen, Amartya, *Development as Freedom*, Oxford: Oxford University Press 1999.
- Sen, Amartya, *Identity and Violence*, New York/London: W.W. Norton 2006.
- Sen, Amartya, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford: Oxford University Press 1981.
- Sen, Amartya, *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*, New York: Picador 2005.
- Sen, Amartya, *The Idea of Justice*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press/Allen Lane 2009.
- Seneca, Lucius Annaeus, *Dialogen*, Amsterdam: Boom 2001.
- Sharpe, Andrew, 'Angus Maddison rewrites economic history again', *Challenge*, juli/augustus 2002.
- Shrader, Katherine, 'New Intel Report Reignites Iraq Arms Fight', *The Washington Post* 22 juni 2006.
- Silver, Eric, *Begin: The Haunted Prophet*, New York: Random House 1984.
- Simmons, P.J., 'Learning to Live with NGO's', *Foreign Policy*, autumn 1999.
- Singer, Peter, *Darwin voor links*, Amsterdam: Boom 2001.
- Sloterdijk, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.
- Sloterdijk, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.
- Solignac Lecomte, Henri-Bernard et al, *Public Opinion and the Fight against Poverty*, Paris: OECD 2003.
- Solzjenitsyn, Aleksander, Архипелаг ГУЛАГ, 1973-1975; vertaling: *De Goelag Archipel*, deel 1, Baarn: De Boekerij 1974.
- Speckmann, Thomas, 'Präventivkriege. Washington ist das neue Sparta', *Süd-deutsche Zeitung* 2 oktober 2007.
- Spielring, Volker, *Schopenhauer-ABC*, Leipzig: Reclam 2003.
- Springborg, Patricia, *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.

- Steele, Jonathan, 'Food for thought', *The Guardian* 32 maart 2001.
- Steiner, George, 'Wir alle sind Gäste des Lebens und der Wahrheit', *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 8 mei 2003.
- Stiglitz, Joseph E., *Globalization and its Discontents*, London: W.W. Norton 2002.
- Stiglitz, Joseph E., *Making globalization work*, New York: W.W. Norton 2006.
- Stove, David, *Popper and After: Four Modern Irrationalists*, Oxford: Oxford University Press 1982.
- Straaten, Floris van, '64 pond voor een certificaatje dat je niet pedofiel bent', *NRC Next* 17 november 2009.
- Swaan, Abram de, *Essay over het essay* (dankwoord bij het ontvangen van de P.C. Hooft-prijs voor beschouwend proza), 2008.
- Swett, Scott & Ziegler, Tim, *To Set The Record Straight How Swift Boat Veterans, POWs and the New Media Defeated John Kerry*, New York: New American Media Publishing 2008.
- Sznaider, Natan, *The compassionate temperament: care and cruelty in modern society*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers 2001.
- Tadjbakhsh, Shahrbanou & Chenoy, Anuradha M., *Human Security. Concepts and Implications*, New York: Routledge 2007.
- Taylor, Shelley E., *The Tending Instinct*, New York: Times 2002.
- The Economist, 'Amartya Sen on Justice. How to do it better', *The Economist* 6 augustus 2009.
- The Economist, 'The mountain man and the surgeon. Reflections on relative poverty in North America and Africa', *The Economist* 24 december 2005.
- The Economist, 'Walt Rostow, an advisor in the Vietnam war, died on February 13th, aged 86', *The Economist* 20 februari 2003.
- The European Commission, *Europeans and Development Aid. Special Eurobarometer. Report*, June 2007.
- The Hunger Project, *The African Woman Food Farmer*, New York: THP 2005.
- The Washington Post, 'Farm Subsidies Over Time. In recent years, farm subsidies have remained high even in years of near-record profits', *The Washington Post* 2 juli 2006.
- Thornton, Songok Han, 'Postmaterial Development: the search for a new Asian Model', *Development and Society*, vol. 33, no. 1, June 2004.
- Toi, M. et al, 'More evidence that empathy is a source of altruistic motivation', *Journal of Personality and Social Psychology*, 43, 1982.
- Toulmin, Stephen, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: University of Chicago Press 1990.
- Treibel, Annette e.a., *Zivilisationstheorie in der Bilanz: Beiträge zum 100. Geburtstag von Norbert Elias*, Opladen: Leske + Budrich 2000.
- Trivers, Robert, 'The evolution of reciprocal altruism', *The Quarterly Review of Biology*, vol. 46, no. 1, 1971.

Twenge, Jean M., 'The Age of Anxiety? Birth Cohort Change in Anxiety and Neuroticism, 1952-1993', *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 79, no. 6, december 2000.

UNDP, *Human Development Report 1990. Concept and Measurement of Human Development*, New York/Oxford: Oxford University Press 1990.

UNDP, *Human Development Report 1994. New Dimensions in Human Security*, New York/Oxford: Oxford University Press 1994.

UNDP, *Human Development Report 1997. Human Development to Eradicate Poverty*, New York/Oxford: Oxford University Press 1997.

UNDP, *Human Development Report 1998. The state of human development*, New York/Oxford: Oxford University Press 1998.

UNDP, *Human Development Report 2003. Millennium Development Goals: A Compact Among Nations to End Human Poverty*, New York/Oxford: Oxford University Press 2003.

UNDP, *Human Development Report 2005. International cooperation at a cross-roads: Aid, trade and security in an unequal World*, New York: United Nations Development Programme 2005.

UNDP, *Human Development Report 2007/2008. Fighting climate change: Human solidarity in a divided World*, New York: Palgrave Mcmillan 2007.

UNDP, *Human Development Report 2009. Overcoming barriers: Human mobility and Development*, New York: Palgrave Macmillan 2009.

UNDP, *Human Development Report 2010. The Real Wealth of Nations: Pathways to Human Development*, New York: Palgrave Mcmillan 2010.

UNECA, *Economic Report on Africa*, Addis Ababa: UNECA 2010.

United Nations, *The Millennium Development Goals Report 2008*, New York: United Nations 2008.

United Nations, *The Millennium Development Goals Report 2011*, New York: United Nations 2011.

Vail, Leroy (ed.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, London/Berkeley: Currey University of California Press 1989.

Vaišvila, Alfonsas, 'Human dignity and the right to dignity in terms of legal personalism', *Jurisprudencija* 3 (117) 2009.

Vargas Llosa, Mario, *De taal van de hartstocht*, Amsterdam: Meulenhoff 2002.

Veen, Roel van der, *Afrika. Van de koude oorlog naar de 21e eeuw*, Amsterdam: KIT 2002.

Veghel, Harald van, *Op goddelijke grond. Heidegger over de theologische fundering van de filosofie* (diss. Tilburg), Budel: Damon 1999.

Velthuis, Olav, 'Campina grootste ontvanger van subsidies', *de Volkskrant* 25 januari 2006.

- Verbeke, Wim, 'Consumer perception of food safety: role and influencing factors', in: Velthuis, A.G.J. (eds.), *New approaches to food safety economics*, Dordrecht: Kluwer 2002.
- Verhaege, Jean, 'Plicht en vrijheid. Een inleiding tot de ethiek van Kant', in: Leilich, Joachim, *Kant. Een inleiding*, Kampen: Kok Agora 2004.
- Vernon, Thomas S., *Great Infidels*, Fayetteville: M&M Press 1989.
- Vink, Jaffe, *Brief aan mijn dochter*, Amsterdam: Meulenhoff 2001.
- Visker, Rudi, *Vreemd gaan en vreemd blijven. Kleine filosofie van de multiculturaliteit*, Amsterdam: SUN 2005.
- Vollmer, Antje, 'Immanuel Kant im Irak', *Der Tagesspiegel* 5 januari 2004.
- Vossen, Mirjam & Knapen, Michel, *Township Blues. Legal needs of individuals in Ndirande, Malawi*, Tilburg: Panga Press 2009.
- Vossen, Mirjam, *Eerste Hulp bij Ontwikkelingswerk*, Tilburg: Uitgeverij Wereldpodium 2007.
- Vries, Hent dem 'Sei gerecht!' - Lyotard over 'de verplichting', in: Brons, R. en Kunneman, H., *Lyotard lezen. Ethiek, onmenselijkheid en sensibeleit*, Amsterdam/Meppel: Boom 1995.
- Waal, Frans de, *Chimpanzee politics: power and sex among apes*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1982.
- Waal, Frans de, *Our Inner Ape*, New York: Riverhead Books 2005.
- Waal, Frans de, *The Age of Empathy; Nature's Lessons for a Kinder society*, New York: Crown 2009.
- Wachter, Frans de, 'Kosmopolitische verbondenheid', *Tijdschrift voor Filosofie* 1, 2006.
- Walzer, Michael, *Just and Unjust Wars*, New York: Basic Books 1977.
- Weaver, James H., 'What is Structural Adjustment?', in: Schydlofsky, Daniel M., *Structural adjustment: retrospect and prospect*, Westport: Praeger Publishers 1995.
- Weinstein, Jack Russell, 'Sympathy, difference and education: social unity in the work of Adam Smith', *Economics and Philosophy* 22, 2006.
- Weischedel, Wilhelm, *Kant-brevier*, Frankfurt am Main: Insel 1974.
- White, Jean, 'Sandburg Steichen to Explain Man's Universality to Russians', *The Washington Post* 15 februari 1959.
- Wickstead, Myles, 'Live8 and Gleneagles - what did they achieve?', *The Independent* 16 mei 2006.
- Wines, Michael, 'The forgotten of Africa, Wasting Away in Jails without Trial', *The New York Times* 6 november 2005.
- Wit, Theo W.A. de, 'De verenigde mensheid en haar obstakel. De vele gezichten van radicale politiek volgens Alain Finkielkraut', in: Alain Finkielkraut e.a., *Dubbelzinnige Democratie*, Budel: Damon 2003.

- Wolf, Martin, *Why Globalization Works*, Yale: Yale University Press 2004.
- Wolfe, Alan, 'A Fascist Philosopher Helps Us Understand Contemporary Politics,' *The Chronicle Review*, vol. 50, issue 30, 2 april 2004.
- WRR, *Identificatie met Nederland*, Amsterdam: WRR 2007.
- Wuthnow, Robert, *Acts of compassion*, Princeton: Princeton University Press 1991.
- Žižek, Slavoj, *Geweld. Zes zijdelingse bespiegelingen*, Amsterdam: Boom 2009.
- Zweig, Stefan, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Frankfurt am Main: S. Fischer 1970.



CELSUS
JURIDISCHE UITGEVERIJ